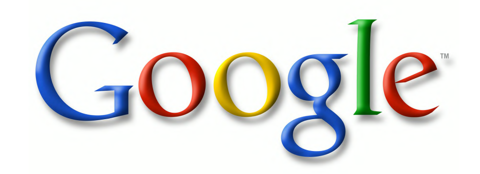
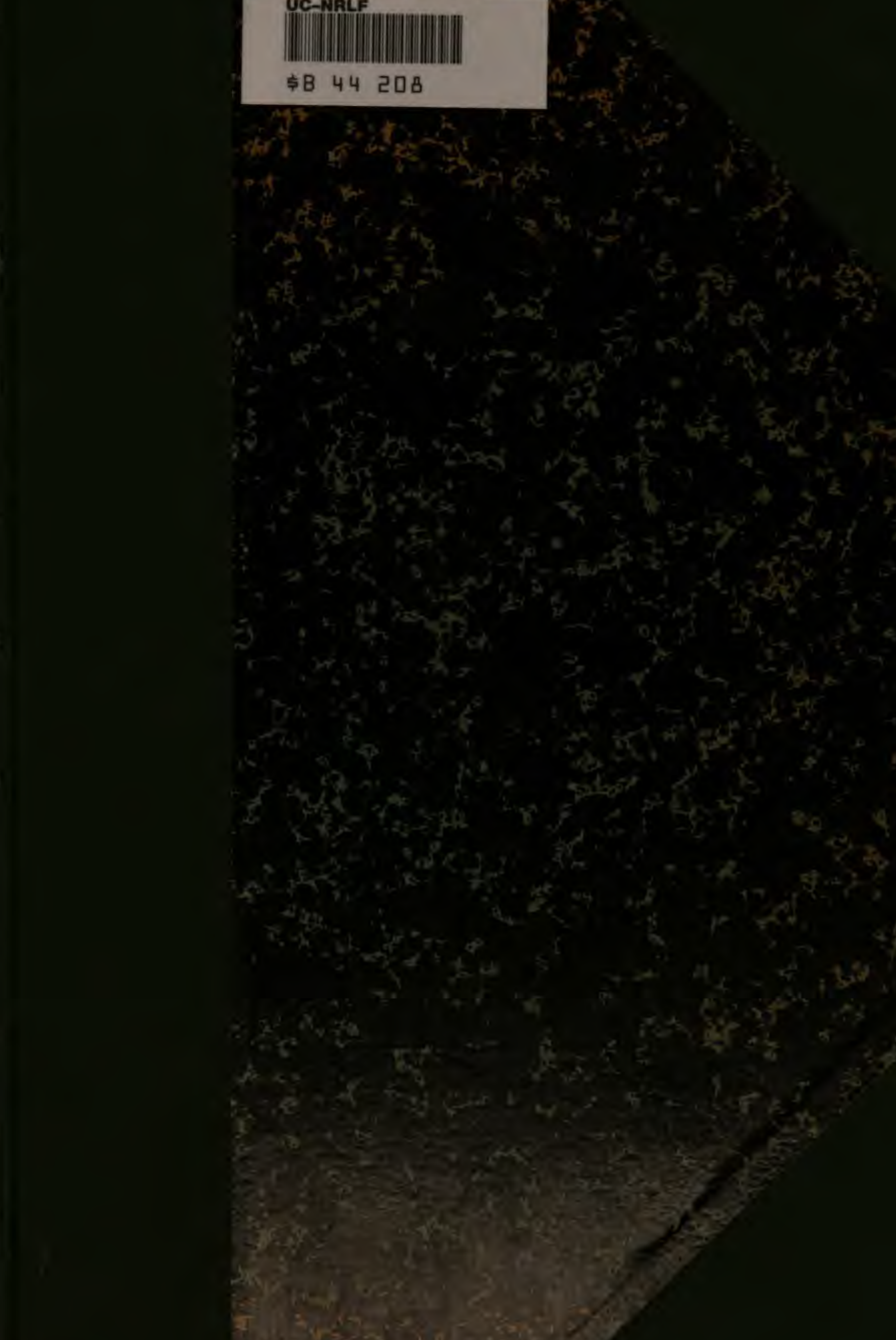
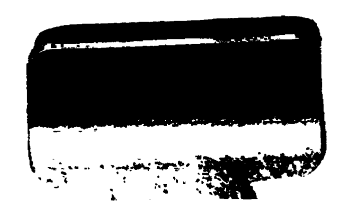



Google


UC-NRLF
$B 44 208



Zur Geschichte

des

sittlichen Denkens und Lebens.

Neun Vorträge

von

D. Dr. A. Dorner.

Hamburg und Leipzig,
Verlag von Leopold Voß
1901.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Meiner lieben Frau.

Vorrede.

Die Vorträge zur Geschichte der Ethik, welche ich hiermit einem mehrfach an mich ergangenem Wunsche gemäß der Öffentlichkeit übergebe, sind eine Ergänzung meiner systematischen Behandlung der philosophischen Ethik, durch historische Betrachtungen. Zunächst wird in allgemeinen Umrissen die Entwickelung der ethischen Intelligenz und der ethischen Ideale dargestellt. Sodann habe ich versucht, zu zeigen, wie sich die ethische Aufgabe immer komplizierter gestaltet, indem sich einerseits Ethik und Religion mehr oder weniger voneinander lösen, ebenso aber Recht, Politik, soziales Leben Wissenschaft und Kunst selbständig gegen die Ethik stellen, durch Hervortreten der Persönlichkeit, Individualität, Berufsstände die Ethik an Mannigfaltigkeit gewinnt, andererseits durch die Ausdehnung des ethischen Ideals auf die ganze Menschheit und ihre Tendenz auf konzentrierte Einheit die Ethik doch das ganze Leben umspannen will. Indem die Gegensätze sich in ihrer Tiefe aufthun, müssen immer umfassendere Einigungsversuche gemacht werden. Schließlich wird noch die Frage nach der Absolutheit und Unbedingtheit des Sittlichen im Verhältnis zu seinen relativen Erscheinungsformen beleuchtet.

Der Art von Vorträgen entsprechend, die vor einem weiteren Kreise von gebildeten Frauen und Männern gehalten wurden, habe ich mich hier auf die Resultate historischer Forschungen beschränkt, die ich im Laufe der Jahre in den besprochenen Gebieten gemacht habe. Das Beweismaterial in extenso zu geben, würde den mehr populären Charakter dieser Vorträge verwischen.

Ich glaube aber, daß die Einsicht in das Wesen des Sittlichen nicht besser gefördert werden kann, als durch geschichtliche Orientierung und zwar keineswegs bloß durch die Orientierung über die Entwickelung der ethischen Theorie, sondern auch des sittlichen Lebens. Man hat den neueren Bemühungen um Popularisierung

wissenschaftlicher Resultate die Gefahr der Halbbildung entgegengehalten. Nichts scheint mir geeigneter, diesen Einwand zu widerlegen, als der Versuch, die Begriffe und Vorstellungen, welche uns als selbstverständliche überkommen sind, im Lichte der Geschichte zu betrachten. Denn gerade da sieht man, welche Mühe und Arbeit es gekostet hat, das uns scheinbar Selbstverständliche zu erreichen. Nichts scheint mir aber zugleich geeigneter, mit Fichte zu reden, Autorität zu wahrer Freiheit umzubilden als die Kenntnis der geschichtlichen Entwickelung, die uns zeigt, daß wir Gründe haben müssen, um das Überlieferte festzuhalten, und daß wir die Pflicht haben, das Überlieferte immer aufs neue zu prüfen, zu erwerben, was wir besitzen. Der Protestantismus insbesondere hat allen Grund zu wünschen, wenn er mit dem Grundsatz des allgemeinen Priestertums Ernst machen will, daß nicht bloß die Theologen, sondern auch die Laien über die religiösen und sittlichen Fragen aufgeklärt werden, und nichts kann so sehr gleichmäßig das oberflächliche Räsonnieren und die eingewurzelten Vorurteile beseitigen und zugleich zur wahren Befreiung der Geister beitragen als das Studium der Geschichte des sittlichen und religiösen Lebens. Denn es lehrt uns immer aufs neue, daß uns das Gesetz nur Freiheit geben kann, daß man aber selbst diese Gesetze erkennen muß, um sie frei zu befolgen. Wenn diese kleine Schrift das Ihre dazu beiträgt, diese Einsicht zu fördern und zu verbreiten, so hat sie ihren Zweck erfüllt.

Königsberg, im Mai 1901.

Der Verfasser.

Zusätze und Verbesserungen.

S. 43 Z. 8. v. o. setze hinzu: Koikoin bezeichnet: Mensch der Menschen. Koisis bedeutet Humanität. Vgl. Gloatz spekulative Theologie in Verbindung mit Religionsgeschichte I, 2 S. 660.

S. 59 Z. 13. v. o. statt individuelle lies: individuellen.

S. 62 Z. 23. v. o. streiche: Ver-.

S. 72 Z. 1 v. u. setze nach dann hinzu: später.

S. 73 Z. 7. v. o. statt dieser lies: der.

Zusatz zu S. 73 f. Die Citate aus Äschylos und Sophokles sind nach der Übersetzung von Donner.

S. 77 Anm. 1 Z. 3 nach sprichwörtlich setze hinzu: man denke an die Gattenliebe der Euadne.

S. 80 Z. 3 v. o. nach sein setze hinzu: Auch die Verwaltung der Provinzen wurde unter den Kaisern durch besoldete Statthalter gebessert und das Aussaugungssystem gemildert.

S. 91 Z. 16 v. u. setze in Anführungszeichen: zu der Konsequenz seines Wesens geführt (Wellhausen).

S. 115 Z. 4 v. o. setze das Komma nach: es.

S. 140 Anm. 1 nach Rektoratsrede setze hinzu: über Glauben und Wissen 1901.

S. 152 Z. 14 v. o. setze nach Rücksichten hinzu: Auch die spätere stoische Philosophie insbesondere verbreitete unter den gebildeten Römern eine mildere Gesinnung; wie auch unter den Kaisern die Verwaltung der Provinzen durch besoldete Statthalter eine Milderung des Aussaugungssystems zur Folge hatte. Aber im Ganzen bleibt es doch dabei:

S. 177 Z. 10 v. u. statt zwar lies: auch.
Z. 9 v. u. nach war, setze hinzu: Trotz alledem trat nun eine, und streiche trat Z. 8 v. u.

S. 179 Z. 13 v. o. statt hiernach lies: hier noch.
Z. 19 v. o. statt gotische lies: gothische.

S. 180 Z. 14 v. o. statt geistigen lies: geistlichen.

Inhalt.

Erster Vortrag.

In diesen Stunden sollen uns Fragen beschäftigen, die jeden von uns auf das Tiefste berühren. Denn von der sittlichen Beschaffenheit machen wir das Werturteil über die Menschen abhängig, nach sittlichen Normen richten wir uns selbst. Daher das berühmte Wort Kant's: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Und das andere: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir."

Man denkt für gewöhnlich, dieses moralische Gesetz stehe fest wie ein Felsen in den Stürmen der Zeit, und es ist wahr. Aber es ist doch nur in bedingtem Sinne wahr. Gerade die Gegenwart beschäftigt sich besonders eingehend mit geschichtlichen Studien und so gewiß man zuletzt sagen kann, daß die Ethik die Grundprinzipien für das Verständnis der geschichtlichen Bewegung erkenne, so gewiß ist doch auch der Satz wahr, daß das sittliche Leben und die sittliche Erkenntnis auch eine Geschichte hinter sich hat, daß das, was wir heutzutage für sittlich erkennen, das Resultat einer langen Entwickelung und vieler Geistesarbeit ist. Wenn freilich die Ethik weiter nichts zum Inhalte hätte, als einige, leicht zusammenzufassende Regeln, nach denen der Einzelne sein Leben gestalten soll, wenn sie bloß Pflichtenlehre oder bloß Tugendlehre wäre, wenn man bei der Betrachtung der einzelnen Persönlichkeit und ihrer Aufgabe stehen bleiben könnte, dann würde man vielleicht von Geschichte der Ethik absehen können. Aber gerade dieser Standpunkt selbst, der die Persönlichkeit so hoch stellt, ist erst ein Produkt der geschichtlichen Entwickelung. Nicht immer wurde sie so hoch taxiert

und nicht einmal in der Gegenwart ist die Überzeugung allgemein, daß die Ethik vor allem eine persönliche sein müsse. Man redet viel von sozialen Aufgaben, man hebt das wirtschaftliche Leben hervor, man sieht den Menschen, wenn nicht als Produkt seiner Umgebung, so doch im Zusammenhang mit seiner Umgebung, mit der Natur und den Mitmenschen an und glaubt, daß das ethische Leben besonders in dem sozialen Gebiete sich entfalte; ja man fügt hinzu, was wir seien und leisten, haben wir zum größten Teile nicht uns, sondern der Arbeit unserer Vorfahren zu verdanken; unsere ethischen Kenntnisse seien uns überkommen; in der Jugend lehrt man uns unsere Pflichten und bringt uns in eine feste Gewohnheit, der wir dann halb frei, halb unfrei folgen.

Genug, wenn wir über das sittliche Leben eingehender nachdenken wollen, so genügt es nicht, bei dem Standpunkt stehen zu bleiben, den wir gleichsam naiv einnehmen, der uns durch Gewohnheit, Erziehung, durch Sitte und Rechtsleben zur zweiten Natur geworden ist. Wir müssen auch hier die große Lehrmeisterin, die Geschichte, zu Rate ziehen. Sie kann uns zeigen, wie das geworden ist, was wir als selbstverständlich vielleicht ansehen; sie stellt auch an uns die Frage, ob denn wirklich vieles, was uns selbstverständlich scheint, es auch wirklich sei. So wollen wir in diesen Stunden einen Blick in die geschichtliche Entwickelung des sittlichen Lebens und Denkens versuchen. Wir sind so vielleicht in den Stand gesetzt, die Gegenwart mit ihren Anforderungen besser zu verstehen.

Das Erste, was wir uns klar machen müssen, sind die allgemeinsten Grundzüge des Werdens der sittlichen Vorstellungen; wir wollen uns die verschiedenen Stufen vergegenwärtigen, die das sittliche Erkennen durchläuft, bevor es die Höhe der modernen ethischen Weltanschauung erreicht hat. Wenn ich die Bildung der sittlichen Erkenntnis zunächst besonders hervorhebe, so ist mir dabei wohl bewußt, daß das sittliche Leben sich nicht mit der Erkenntnis erschöpft. Das Erkannte soll gewollt, soll gethan werden. Und oft genug bleibt der Wille hinter der Einsicht zurück. Aber wenn keine sittliche Einsicht da ist, wenn es kein Bewußtsein von Normen giebt, die der Wille zu befolgen hat, so kann von Sittlichem überhaupt nicht geredet werden. Man darf nicht in einseitiger Opposition gegen den Intellektualismus übersehen, daß der sittliche Fortschritt in erster Linie doch durch die Einsicht bedingt ist. Wir wollen daher zunächst uns die Stufen vergegenwärtigen, die die ethische

Erkenntnis im Gang der Geschichte durchlaufen hat und zwar werden wir sowohl in Bezug auf die formale Seite des Erkennens sehen, wie das sittliche Denken aus unpräzisen Vorstellungen und Gefühlen, die noch wenig zusammenhängend waren, sich zu präzisen Begriffen und einer zusammenhängenden Erfassung der sittlichen Aufgabe emporgearbeitet hat; ebenso aber werden wir zugleich sehen, wie auch der Inhalt des sittlichen Erkennens aus unbestimmten und dürftigen Anfängen immer reicher und vielseitiger entfaltet wurde.

Das sittliche Bewußtsein erwacht im Menschen erst allmählich. Über die ersten Zustände des sittlichen Lebens ist man immer noch nicht im klaren. Man glaubt vielfach, bei den Naturvölkern sich Rats über die ältesten Zustände holen zu können. Aber es ist nicht sicher, daß die Zustände dieser Völker die ältesten sind; ebensowenig ist es sicher, daß die Naturvölker überhaupt auch nur einen normalen anfänglichen Entwickelungszustand, ob sie nicht vielmehr ein Verfallsstadium repräsentieren. Man hat deshalb von der naturalistischen Seite den Versuch gemacht, in der Prähistorie soweit zurückzugehen, bis man an die Grenze des Menschlichen gelangte. Manche sprechen von einer Tierethik und machen den Versuch, das menschliche sittliche Leben als eine bloß vollkommenere Fortsetzung des Tierischen zu verstehen. Allein ein solcher Versuch verkennt vollkommen das Wesen des Sittlichen. Die Analogien, welche man hier vorbringt, zwischen dem Ameisen- oder Bienenstaat und der menschlichen organisierten Gesellschaft, zwischen dem Geselligkeitstrieb (oder Herdentrieb) der Tiere und des Menschen, zwischen der verschiedenen Verteilung der Funktionen bei den Tiergemeinschaften, die herdenweise leben, und der Verteilung der verschiedenen Funktionen in der menschlichen Gesellschaft, zwischen dem Selbsterhaltungs- und Gattungstrieb der Tiere und der Menschen, zwischen der Opferfähigkeit, welche oft eine Tiermutter für ihre Jungen hegt und der menschlichen Mutterliebe, zwischen der Sprache der Tiere und Menschen, zwischen dem Sinne für schöne Farbenkompositionen und harmonische Töne bei Tieren und dem ästhetischen Sinne bei den Menschen, zwischen den Geberden und dem physiognomischen Ausdruck der Affekte, Begehrungen, Gefühle bei Tieren und Menschen — alle diese Analogien und was man sonst noch anführen könnte, setzen uns nicht in den Stand, das Wesen des Ethischen aus den tierischen Anfängen abzuleiten. Wenn Goethe sagt: Edel sei der Mensch, hilfreich und gut, denn

das allein unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir kennen, so hat er damit das Rechte getroffen. Es ist sicherlich richtig, daß das sittliche Leben an die Naturgrundlage anknüpft; aber wenn die natürlichen Anlagen und die in der Naturseite des Menschen begründeten Verhältnisse auch das Material für das sittliche Leben abgeben, und wenn deshalb auch überall die sittlichen Grundverhältnisse dieselben sind, weil diese Naturanlagen dieselben sind, so kann man das sittliche Leben doch nicht aus ihnen allein verstehen. Die Meinung, daß die Triebe des Menschen, seine Affekte und Gefühle schließlich durch das Übergewicht des einen über den andern sich von selbst regulieren, ist nicht haltbar. Man hat gesagt, daß der Selbsterhaltungstrieb und der Geselligkeitstrieb, oder daß das Selbstgefühl und das Mitgefühl sich von selbst in das rechte Verhältnis setzen; wenn jemand die Erfahrung mache, daß er durch rücksichtslose Ausnutzung der Natur oder durch rücksichtsloses Vorgehen gegen andere selbst zu Schaden komme, also Unlustgefühle erfahre, so werde er einsehen, daß er auf andere Rücksicht zu nehmen habe, die Gaben der Natur zu Rate halten müsse. So werden sich ihm Regeln aufdrängen, die man sittliche Regeln nennen könne. Was man moralische Vernunft heiße, sei nichts als eine Summe von solchen Lehren, die der Mensch nach und nach sich bilde, weil er die Erfahrung gemacht habe, daß er so besser fahre. Diese Regeln werden dann durch die Gemeinschaft dem einzelnen noch mehr eingeschärft; er werde erzogen und gewöhne sich so schießlich an den Grundsatz Altruismus contra Egoismus, d. h. daß er besser thue, auch in seinem eigenen Interesse für das Wohl der Gemeinschaft und der anderen zu sorgen, weil auch er dann von den anderen und der Gemeinschaft Vorteil ziehe. Auf diese Weise würde die sittliche Vernunft nur das Resultat der Reflexion über Unlust- und Lustgefühle sein, die mit bestimmten Handlungen oder Handlungsweisen verbunden sein sollen; es würden sich die Triebe gleichsam selbst regulieren, insofern die Einsicht von der mit ihrer Befriedigung verbundenen Lust oder Unlust zur Bildung von Regeln führen würde, wie man die Unlust vermeiden und die Lust gewinnen könne. Ja, so fährt man fort, wenn eine Zeit lang diese Einsicht sich befestigt hat und von der Gemeinschaft gebilligt ist, wenn die Menschen nach dieser Einsicht erzogen werden, so werden sie allmählich gewöhnt, so zu handeln; das Bewußtsein, daß sie damit sich Lust verschaffen oder Unlust vermeiden, tritt nicht mehr besonders hervor. Sie eignen sich

die Grundsätze des Handelns ohne weitere Reflexion an und gewöhnen sich altruistisch, im Interesse der Gemeinschaft zu handeln. So werde ihnen die Rücksicht auf das Wohl des Ganzen schließlich selbstverständlich und der Moralkodex bestehe als eine unantastbare Größe, die auch die durch Generationen hindurch an ihn gewöhnte Intelligenz schließlich gar als in der Vernunft selbstverständlich begründet ansehe, ohne sich weiter über ihren Ursprung zu besinnen.

Diese Meinung, die eine besondere sittliche Vernunft nicht anerkennt, sondern sie nur als das Resultat der Erfahrung ansieht, welche die Intelligenz in Bezug auf die aus der Befriedigung der Triebe hervorgehende Lust und Unlust dauernder Art gesammelt hat, ist indes keineswegs haltbar. In Wahrheit ist hiermit das streng ethische Gesetz noch gar nicht berührt. Denn alle diese Erkenntnis läuft nur auf Egoismus und Gewohnheit hinaus. Aus Egoismus, um Unlust zu vermeiden oder Lust zu gewinnen, reguliert man die Triebe; aus Gewohnheit bleibt man schließlich bei den festgesetzten Regeln stehen. Von wirklicher Güte, von bewußtem Wollen des Guten ist da noch gar nicht die Rede. Das Gute ist hier immer identisch mit dem Lustbringenden oder dem Lustvermeidenden. Der Maßstab für das Gute ist die Lust oder Unlust; es wäre nichts an sich selbst. Und welcher Optimismus, zu glauben, daß die Triebe des Menschen sich so gleichsam von selbst regulieren! Wenn der Egoismus nur der Grund ist, um deswillen man die Ratschläge der praktischen Vernunft anerkennt, so kann er ebenso gut auch der Grund werden, sie zu mißachten. Man hat gelegentlich gemeint, der Altruismus, die Liebe zu der Gattung, zu der Gemeinschaft, die Aufopferung für das nachfolgende Geschlecht sei ein Naturtrieb. Wie die Henne ihre Küchlein bewahre, so sei die Mutterliebe in der Natur angelegt. Aber auf der anderen Seite ist der egoistische Trieb eben auch vorhanden und niemand kann sagen, daß es Pflicht sei, ihn ganz zu unterdrücken. Gerade die Ordnung unter diesen in der Natur angelegten Trieben macht sich nicht von selbst. Es giebt auch egoistische Mütter. Das ethische Leben beginnt erst da, wo man nicht bloß nach den Trieben naturartig sich bethätigt, wo man vielmehr ahnt, daß die gerade bei dem Menschen *nicht durch sicheren Instinkt geleiteten Triebe*, durch die Einsicht der Vernunft in ein harmonisches Verhältnis gesetzt werden müssen. Da ist gleichsam eine neutrale Macht, die den Streit der Triebe schlichtet; nicht dadurch wird er geschlichtet, daß der eine das Übergewicht über

den anderen erhält, weil man einsieht, daß man selbst besser fährt, wenn man aus Selbstsucht selbstlos handelt. Wenn z. B. eine Mutter dem Gattungstriebe folgt, indem sie sich für die künftige Generation in Mutterliebe opfert, wie stimmt dann dazu die Bethätigung des Selbsterhaltungstriebes, die oft genug gerade der früheren Generation, den Alten ihre Liebe schlecht genug lohnt. Man sieht, das Ethische ist so nicht zu erklären.

Ich will diese Gedanken hier nicht weiter verfolgen. Nur darauf kommt es mir an, daß man das Werden des sittlichen Bewußtseins nicht auf diesem Wege erklären kann, der alles sittliche Leben nur in ein kluges, alle sittlichen Gebote nur in Ratschläge der Klugheit verwandelte oder auf ein gewohnheitsmäßiges Denken reduzierte, das sich über seinen eigenen Ursprung nicht mehr besinnt. Wenn irgend etwas das Sittliche charakterisiert, so ist es die Notwendigkeit, die Unbedingtheit, d. h. das Sittliche macht den Anspruch zu herrschen; es ist Gebot, in sich notwendig; es ist nicht bloß gut, weil aus ihm Wohlsein folgt; es ist gut, auch wenn es mit Nachteilen verbunden ist; seine Forderung gilt nicht bedingt, unter den oder jenen Voraussetzungen, sondern unbedingt. Dieser Charakter des Sittlichen wird bei der naturalistischen Ableitung nicht beachtet. Man kann nicht sagen: es sei besser, das Sittliche zu befolgen, aber man könne es auch nicht befolgen; nur schädige man dann sich selbst. Nein, das Sittliche thun ist gut, und es nicht thun ist schlecht. Dies Bewußtsein hat schon jedes Kind. Das Gesetz läßt nicht mit sich paktieren; es läßt sich nichts abdingen. Was einmal als sittliche Forderung erkannt ist, das muß geschehen und wenn es nicht geschieht, so bleibt die Forderung doch bestehen und wir verurteilen uns, nicht weil wir Schaden davon haben, sondern weil wir uns für schlecht halten müssen. Das ist es, was das Sittliche über alles hinaushebt, was an tierischen Instinkten in Analogie mit dem Sittlichen gestellt wird.

Die erste Form, in der sich das sittliche Bewußtsein geltend macht, bei den unkultiviertesten Völkern wie bei den Kindern, kennzeichnet sich schon durch den unbedingten Charakter, daher es auch gewöhnlich mit dem religiösen Bewußtsein zunächst verbunden ist. Der Mensch kann auf den niedrigen Entwickelungsstufen nicht einen ausgedehnten Moralkodex haben. Sein Denken ist noch unentwickelt; er haftet noch am einzelnen, er ist noch nicht fähig, allgemeine Gesichtspunkte, allgemeine Begriffe für sich herauszuheben. Und doch

zeigt sich das Bewußtsein eines Allgemeingültigen. Jeder Stamm hat irgend welche gesellschaftliche Ordnung, einen Ansatz zum Recht, zu rechtlich geordneten Verhältnissen; er hat Pietät gewissen Personen gegenüber; es sind Anfänge von Eigentum vorhanden, es ist irgend eine Ordnung in dem Verhältnis der Geschlechter, in dem Verhältnis der Kinder und Eltern. Das alles ist nicht zusammenhängend als ein ethisches Ganze gewußt. Aber für jeden einzelnen Fall weiß jeder: das sollst du. Die Religion mag die Sanktion geben. Jedenfalls gilt das bestehende Gebot für unverbrüchlich. Im Anschluß an die durch das natürliche Leben gegebenen Verhältnisse werden bestimmte Handlungen für heilige Pflicht gehalten. Und zwar wird sich ein Naturmensch oder ein Kind nicht den Begriff Pflicht bilden. Aber sie wissen im einzelnen Fall: dies soll geschehen und dies darf nicht geschehen. Ein Kind weiß, es hat dem Gebot zu gehorchen und ganz abgesehen von der Furcht vor der Strafe weiß es ganz gut, daß es Recht sei zu gehorchen. Man hat gesagt: das Sittliche tritt zuerst in der Form des Gefühls, in unmittelbarer Weise auf. Das ist bis auf einen gewissen Grad richtig. Ohne alle Reflexion hat der Mensch das unmittelbare, originale Gefühl des Sollens, der moralischen Nötigung. Aber er hat es nur im Zusammenhang mit einem bestimmten gegebenen Verhältnis, nur im Falle einer bestimmten Handlung. Daneben kann er weite Strecken seines Bewußtseins leer von einer solchen Nötigung finden. Es bleibt dabei: Der Mensch entwickelt sich aus dem sinnlichen Leben heraus, er haftet am einzelnen; aber er bleibt doch nicht wie das Tier in das einzelne versenkt. Seine vernünftige Natur zeigt sich darin, daß er im einzelnen allgemeines, allgemeingültiges sieht. Wenn er von einer Handlung das Gefühl des Sollens hat, so ist darin ein allgemeines, ein übersinnliches; ja es ist nicht bloß ein Gefühl; es ist zugleich eine Art Schauen des allgemeinen Gesetzes im einzelnen Fall. Dies sollst du thun; dies hättest du thun sollen! Das Gesetz fordert, leidet keine Ausnahme; diese Handlung muß geschehen. Und wenn du in dieselbe Lage wieder kommst, so gilt wieder: du mußt so handeln. Im Menschen macht sich das Bewußtsein der Verpflichtung im einzelnen Falle geltend, aber doch so, daß er weiß, was hier gefordert wird, wird in jedem ähnlichen Falle ebenso von dir gefordert und ebenso ist in demselben Fall der andere zu demselben Handeln verpflichtet. Das Unbedingte, das Gefühl, hier dem Gebote gehorchen zu müssen,

das unmittelbare Bewußtsein, dies Gebot gelte für diesen und jeden ähnlichen Fall, das ist vorhanden. So kündigt sich in den einzelnen Fällen das Sittengesetz an. So regt sich die ethische Intelligenz. Die Frische und Unmittelbarkeit ihres Auftretens verbietet schon die Annahme, daß sie ein Produkt der Reflexion sei. Die Reflexion schließt sich vielmehr an sie an.

Soweit wir zurückblicken können, machen sich diese Vorstellungen über das, was Pflicht ist, immer zugleich in der Gemeinschaft geltend; sie sind Satzungen in dem Kreise, dem der Einzelne angehört und es scheint, daß in den frühesten Stadien der Menschheit der Einzelne weit mehr von der Gemeinschaft abhängt, als in der späteren Zeit. Indes wird man doch nicht soweit gehen können, das Bewußtsein von einzelnen Pflichten gänzlich auf die Autorität der Gemeinschaft zurückzuführen. Denn daß der Einzelne für sich dies Bewußtsein hat, haben kann, das ist nur verständlich, wenn in ihm die Vorstellung von dem „du sollst" vorhanden ist. Was er im einzelnen für Pflicht hält, das ist allerdings von dem Zustande der Gemeinschaft und deren Gesetzen mit bedingt. Aber daß er eine innere Nötigung empfindet, das Gebotene zu thun, daß die Gemeinschaft mit den in ihr geltenden Vorstellungen auf ihn diesen autoritativen Einfluß ausübt, das ist nur zu begreifen, wenn er das Gefühl von einem heiligen Gebote hat, das unbedingt Gehorsam fordert. Dem Gebote der Gemeinschaft könnte sich ja der Einzelne auch entziehen; er erkennt es aber an, weil er das Gefühl hat, daß es ein Heiliges gebe, und weil er in dem konkreten Gebote dieses Heilige, Unverbrüchliche sieht. Erst da beginnt das Sittliche, wo nicht die Furcht vor der Rache der Genossen oder des Stammes ihn bestimmt, sondern das Gefühl von einem unbedingten Soll, wie es sich z. B. in der Pietät ausspricht. Aber dieses Gefühl macht sich wie gesagt, anfangs nur in einzelnen Fällen geltend.

Aber es bleibt nicht bei dem Vereinzelten. Die sittliche Erkenntnis schreitet dahin fort, diese verschiedenen Fälle zu sammeln, zu gruppieren. So entstehen volkstümliche Sprüche, Gnomen, die sittliche Grundsätze zusammenfassen: „Nichts zuviel, Erkenne dich selbst" u. s. w. Diese Sprüche werden gesammelt; sie sind die ersten Moralkodices der Menschheit. Ihr Inhalt ist noch nicht zu einer Einheit verbunden; aber verschiedene durchschlagende Gesichtspunkte werden aufgestellt. Man gruppiert dann in Sammlungen diese Sprüche nach den sittlichen Grundverhältnissen, die überall wieder-

kehren und dieser theoretischen Thätigkeit entspricht die Sitte, welche bestimmte in der Gemeinschaft geltende Ordnungen aufrecht erhält. Meist sind die Sitte und jene Sprüche mit der Religion verknüpft und werden zugleich als göttliche Gebote aufgefaßt. Eine zusammenhängende Auffassung des Sittlichen ist damit noch nicht erreicht, sondern nur für einzelne Gruppen von Handlungen sind Vorschriften gegeben, die für unbedingt verpflichtend gelten. In diesem Stadium wird das Gute in all diesen mannigfachen Vorschriften gefunden; wie sie untereinander zusammenhängen, darüber besinnt man sich nicht. Eben daher können im einzelnen auch diese Vorschriften noch miteinander kollidieren. Sie können der Religion entstammen, sie können der Tradition eines Standes entstammen, sie können sich auf Familientraditionen beziehen, sie können die gemeinsamen Interessen des Stammes oder Volkes im Gegensatz gegen Fremde betreffen, ohne daß diese verschiedenen Interessen untereinander in Einklang gebracht wären. Einen Maßstab für das Wichtige und Unwichtige hat man auch noch nicht. Daher die gleichgültigsten Ceremonialvorschriften religiöser oder gesellschaftlicher Art für ebenso wichtig gehalten werden können als rechtliche Ordnungen, oder im engeren Sinne moralische Handlungen, so bei den Chinesen, den Persern. Auch gehen diese Vorschriften nicht über den Kreis hinaus, in dem der Einzelne lebt, sie umfassen den Stamm, die eigene Nation; die Fremden sind ausgeschlossen; nur die Gastfreundschaft hebt die Feindschaft vorübergehend auf. Es wird in diesem Stadium noch nicht die Gesinnung für sich hervorgehoben; es kommt darauf an, den Vorschriften überall zu gehorchen; wer das thut, ist gut. Warum aber diese oder jene Vorschrift gut sei, darüber besinnt sich niemand. Den Begriff des Guten an sich untersucht noch niemand. Wir finden indes, daß diese Form der Sittlichkeit sich nicht auf die Dauer hält.

Bei den verschiedensten Völkern treten Männer auf, welche fragen, weshalb denn gerade diese Gebote gelten sollen. Das denkende Subjekt beginnt sich über den Inhalt des Sittlichen zu besinnen. Dazu tragen auch die mannigfachen Kollisionen bei, welche unter den sittlichen Handlungen stattfinden, weil die Gebote noch nicht einheitlich geordnet, sondern nur äußerlich zusammengestellt sind. Das klassische Beispiel für die Überwindung der autoritativen, traditionellen Durchschnittssittlichkeitsvorschriften, die mit Recht und Sitte, mit der Staatsordnung identifiziert werden und für ab-

solut heilig gelten, sind die griechischen Sophisten. Hier regt sich die Selbständigkeit des Subjekts gegen eine Form der Sittlichkeit, welche die konkreten in der Nation geltenden Sittenregeln als unbedingte absolute nicht zu verändernde Wahrheit auffaßt. Die Sophisten fragen nach dem Ursprung dieser Gebote und der Staatsgesetze und heben hervor, daß sie alle auf menschlicher Willkür ruhen, daß sie durch Festsetzungen, die gar nicht unabänderlich seien, begründet seien. Hiermit ist die Frage nach dem Ursprung der Sittengebote in Gang gebracht. Der naive Standpunkt, welcher bestimmte Gebote für absolut annimmt, ohne sich weiter zu besinnen, ist überschritten.

Eben damit ist aber ein großer Fortschritt angebahnt. Es beginnt eine Periode energischer Reflexion über das Sittliche. Man geht nun zurück auf das ungeschriebene Gesetz; man fixiert das Gute als solches für sich, wie es nicht in einzelnen Vorschriften niedergelegt ist, sondern in dem Innern selbst als unbedingte Norm gewußt wird. Die Ethik wird nun Ethik der Gesinnung; das Gute, die Idee des Guten, das allgemeingültige Gesetz der praktischen Vernunft wird für sich herausgehoben und von allem, was den Schein des Sittlichen haben könnte, aber nicht wirklich gut ist, was nur aus selbstsüchtigem Motive geschieht, unterschieden. Es wird das Gute in seinem eigenen Werte, in seiner völligen Unabhängigkeit von allen anderen Rücksichten herausgehoben. So schildert ein Plato das Gute in dem Bilde des leidenden Gerechten, der nicht nur aller Vorteile beraubt ist, sondern um des Guten willen alles Unrecht leidet und eben dadurch beweist, daß die Idee des Guten die über alle anderen Ideen erhabene Idee ist, der alles untergeordnet, alles im Notfalle geopfert werden muß. Hier wird das Sittliche auch von aller Einseitigkeit befreit. Es ist allgemeingültig, nicht von diesem oder jenem Volkstypus bedingt. Es gilt für alle die, welche mit ihrer Vernunft die Idee des Guten erfassen können. So ist es losgelöst von den einzelnen Fällen, in denen es in früheren Stadien unmittelbar erfaßt wurde; es ist nun die Aufgabe, diese Idee des Guten, dieses allgemeingültige Gesetz anzuerkennen, in den Willen aufzunehmen. Das Höchste ist nun ein guter Wille.

Aber wie das erste Stadium des sittlichen Bewußtseins das Gute nur in den einzelnen Sittengeboten erfaßte, aber noch nicht das Gute in seiner Reinheit für sich ergriffen hatte, so kann auf dem Standpunkte, wo man die Idee des Guten frü sich erfaßt hat, leicht die Beziehung auf die einzelnen sittlichen Aufgaben zurücktreten; man

begnügt sich mit dem Anschauen der Idee des Guten, mit der guten Gesinnung und beurteilt alle einzelnen Aufgaben als minderwertig gegenüber dem Allgemeinen. Nur die gute Gesinnung zu bewahren, alle Hindernisse, die ihr entgegenstehen, zu beseitigen, wird als sittliche Aufgabe angesehen. Der Stoische Weise hat nur Eine Tugend, nicht viele; von allem, was die gute Gesinnung hemmen könnte, von allen Neigungen soll sich der gute Wille nach Kant fernhalten. Hier ist nicht eine produktive Sittlichkeit, die zum Handeln treibt. Die gute Gesinnung genügt sich selbst, ganz ähnlich wie der Mönch nur mit dem höchsten Guten, mit Gott eins sein will und alle Beziehungen zum natürlichen Leben nach Kräften abbricht, um nur dem göttlich Guten zu leben.

Diese Einseitigkeit der sittlichen Abstraktion, welche sich nur auf das Gute als solches richtet, dasselbe aber nicht mit den natür-Bedingungen des menschlichen Lebens in Beziehung hält, wird immer wieder trotz alles Idealismus scheitern. Die mißachtete Natur macht sich geltend. Der Fortschritt der sittlichen Erkenntnis ist nun der, daß man diese Idee des Guten mit konkretem Inhalt erfüllt, daß man zu erkennen sucht, was im einzelnen das Gute ist, welche Aufgaben der Idee des Guten gemäß sind, und hier greift man wieder zu der früheren Form der Sittlichkeit zurück, die eine ganze Fülle von Aufgaben gestellt hatte. Nur wird jetzt das Mannigfaltige unter die eine Idee gestellt; man hat jetzt eine bewußte Einheit in der Idee des Guten, unter der man alle einzelnen Aufgaben zusammenfaßt. Man hat einen Maßstab, an dem man messen kann, was gut ist. Die verschiedenen Aufgaben müssen zusammenstimmen; sie müssen einen Teil des Guten ausmachen. So wird nun bewußt ein konkretes Ideal des Guten gebildet und es entsteht nun erst eine ethische Wissenschaft im strengen Sinne, welche das Sittliche als ein Ganzes beschreibt, das in einer Fülle von Einzelaufgaben sich darstellt, die zusammen erst das Gute ausmachen. Diese Ausbildung der sittlichen Erkenntnis in der Ethik ist das höchste Stadium ihrer Entwickelung. Es wird nun das Ideal des Guten beschrieben, wie es sich in der Harmonie der natürlichen Anlagen der Persönlichkeit, in der Harmonie der ethisch bestimmten Gesellschaft darstellt, wie es mit Hilfe der Naturbeherrschung sich durchführen läßt, wie es in den einzelnen Personen, den verschiedenen Gemeinschaften der Familie, des Staates, der Korporationen verwirklicht wird und die Totalität des höchsten Gutes ausmacht. Und

nicht nur dieses Ideal wird beschrieben, es wird auch gezeigt, wie unter gegebenen Bedingungen die sittliche Aufgabe, das Ideal verwirklicht werden kann; es wird auch als zu der sittlichen Aufgabe gehörig angesehen, die Mittel zu erkennen, welche den Menschen in den Stand setzen, seine Aufgabe zu erfüllen.

Erst wenn die Ethik so ins Feine ausgebildet wird, wenn die sittliche Erkenntnis zur Erkenntnis des sittlichen Ideals erhoben wird, das die ganze Mannigfaltigkeit der sittlichen Aufgaben als eine in sich geschlossene Einheit umfaßt, ist die ethische Erkenntnis auf der Höhe angelangt. Wollte man einwenden, daß die meisten Menschen eine solche umfassende Kenntnis nicht haben und nicht haben können, daß sie doch nach ihrem unmittelbaren Gewissen handeln und auf der Stufe der Unmittelbarkeit stehen bleiben, daß für sie ein erhabenes Beispiel einer ethischen Persönlichkeit weit mehr wert sei als eine fein ins Einzelne gehende Ausbildung des ethischen Ideals, so ist darin doch nur teilweise Berechtigung. Zwar ist es vollkommen richtig, wenn man jeden auf sein Gewissen verweist, weil jeder verpflichtet ist, in letzter Instanz selbst zu entscheiden, wie er in dem gegebenen Falle zu handeln hat, weil jeder auch für seine sittliche Einsicht verantwortlich ist und sich nicht damit herausreden kann, daß er dem Rate von der oder jener autoritativen Persönlichkeit gefolgt sei. Die sittliche Autonomie in diesem Sinne, die Pflicht selbst zu wissen, was seine Aufgabe ist, kann niemandem abgenommen werden. Es ist auch richtig, daß in dem einzelnen Falle das Gewissen in unmittelbarer Form ohne lange Reflexion sein Urteil fällt. Aber das schließt durchaus nicht aus, daß dieses unmittelbare Urteil die unmittelbare Anwendung von einer umfassenden Einsicht auf den einzelnen Fall ist. Wenn jemand sich der Pflicht bewußt wird, in einem gegebenen Falle offen seine Überzeugung zum Ausdruck zu bringen, wenn ihm auch allerhand Nachteile voraussichtlich daraus erwachsen, so fällt er nur dieses Urteil, weil er sich grundsätzlich darüber klar ist, wann und warum es Pflicht sei, seine Überzeugung zu vertreten; diesen Grundsatz muß er klar erkennen, auch in seiner Begrenzung erkennen. Für einen Arzt kann es z. B. unter Umständen geradezu Pflicht sein, mit seiner Überzeugung zurückzuhalten. Nur wer einen Überblick über die Aufgabe der Wahrhaftigkeit hat, kann im einzelnen Falle mit richtigem Takt, d. h. mit der sittlichen Urteilskraft sich für Reden oder Schweigen entscheiden. Das unmittelbare Urteil ist also doch abhängig von

einer umfassenden Einsicht, die auf den konkreten gegebenen Fall anzuwenden ist. Auch das Beispiel großer Männer kann diese ethische Einsicht nicht ersetzen. Denn es kommt doch darauf an, aus ihrem Beispiel die rechten Grundsätze herauszuerkennen und diese auf den gegebenen Fall anzuwenden. Man wird also zugestehen müssen, daß die Pflege der ethischen Intelligenz durch eingehende Ethik, durch ausgebildete Lehre die Voraussetzung ist auch für die rechte Entscheidung im einzelnen Falle.

Übersehen wir also den Gang der ethischen Entwickelung in formaler Hinsicht, so geht die Einsicht von vereinzelten sittlichen Forderungen zu einer äußerlichen Zusammenstellung derselben in Gnomen und in der Sitte fort und hängt von der Autorität der Gemeinschaft ab. Nach diesem naiven Stadium, in welchem die sittliche Pflicht nur im einzelnen unmittelbar, oft gewohnheitsmäßig gewußt wird, beginnt erst durch die Vermittelung des Zweifels an der Geltung der einzelnen Gebote, die noch untereinander in Widerspruch stehen können, jedenfalls noch nicht in klares Verhältnis gesetzt sind, die Erkenntnis über das Wesen des Guten, das man nun erst in seiner Eigentümlichkeit und Allgemeinheit bewußt erfaßt; jetzt erst ist eine bewußt gute Gesinnung möglich, die das Gute will, weil es das Gute ist. Aber so lange dieses Gute abstrakt bleibt, so lange man noch bei der Gesinnung stehen bleibt, wird das natürliche Leben immer wieder sich geltend machen, ohne ethisch bestimmt zu sein. Es kommt nun darauf an, daß das Gute inhaltlich bestimmt werde, daß ein konkretes sittliches Ideal gebildet werde, daß die sittliche Aufgabe als eine das gesamte Leben umfassende Totalität begriffen werde, was eben eine ausgebildete ethische Lehre versucht.

Aber auch das ethische Ideal ist nicht immer gleich bestimmt. Es giebt verschiedene ethische Grundtypen, die die sittliche Aufgabe verschieden auffassen und demgemäß verschiedene sittliche Ideale. Hierbei ist aber zu beachten, daß diese verschiedenen Ideale durchaus nicht notwendig in der Zeit einander ablösen, sondern daß sie zum Teil gleichzeitig nebeneinander bestehen. Der geschichtliche Prozeß lehrt nur dies, daß in vorgeschrittenen Stadien diese Ideale konsequenter, umfassender, mehr ins Einzelne gehend ausgebildet sind als in der früheren Zeit, wie denn überhaupt der geistige Fortschritt sich darin zeigt, daß die Aufgaben der späteren Zeit viel komplizierter sind und daß dieselben Grundtypen von einfacheren

zu komplizierteren Formen sich entwickeln. Wie einfach und durchsichtig sind die Grundlinien des antiken Lebens mit ihren wesentlichen Gegensätzen, wie ungeheuer kompliziert sind dieselben Probleme in der Gegenwart durch die außerordentliche Mannigfaltigkeit der Beziehungen, die Berücksichtigung verlangen.

In den früheren Formen hatte das Sittliche noch sozusagen substantiellen Charakter angenommen; eine naive Durchschnittssittlichkeit umfaßte dürftig die Grundverhältnisse, über das Wesen des Sittlichen hatte man sich noch nicht besonnen; in äußerlich zusammengefaßten Gnomen fand man dasselbe und trotz des Bewußtseins einer heiligen Verpflichtung rechnete man doch manches zur Sittlichkeit, was nur von einem beschränkten Standpunkte aus für sittlich gehalten werden kann, weil man noch keinen festen Maßstab hatte, um im einzelnen das Gute scharf zu bestimmen. Die Pflicht äußeren Zeremoniells wird der Pietät, physischer Mut, körperliche Tüchtigkeit wird der wahren Seelenstärke gleich geachtet; Vorschriften der Nützlichkeit werden unter die moralischen und religiösen Pflichten aufgenommen, z. B. nutzbringende Bäume zu pflanzen oder schädliche Tiere zu töten. Ja geradezu Verkehrtes ist noch geboten, z. B. die Feindschaft gegen den Fremden, oder daß sich die Frau mit dem gestorbenen Manne verbrennen müsse. Man hat das Gute noch nicht in seiner Allgemeingültigkeit erfaßt; die Taxierung des Sittlichen hängt von dem Kreis von Begriffen und von der Erfahrung ab, die man gewonnen hat; so ist die Sittlichkeit noch national beschränkt, so hält man die Sklaverei für berechtigt. Auch die Motive des Handelns sind noch unklar vermischt, Selbstsucht, Zuneigung, Pietät, Furcht u. A. m. gehen noch naiv nebeneinander her.

Wenn es nun aber auf die Feststellung der sittlichen Ideale ankommt, so ist man über die noch unzusammenhängenden Formen des sittlichen Bewußtseins hinaus. Denn hier handelt es sich um durchschlagende, einheitliche Gesichtspunkte, nach denen das Sittliche beurteilt wird, um die verschiedenen Grundtypen der zusammenhängenden sittlichen Ideale, deren jedes selbst wieder vollkommenere oder unvollkommenere Formen aufweist.

Der erste Gegensatz, der eine grundverschiedene Richtung der Ethik bedingt, geht von der Frage aus, was der letzte Zweck des sittlichen Handelns sei, ob es die Aufgabe habe Lust zu erzeugen oder ob das Gute in sich selbst wertvoll sei, ob es Selbstzweck sei. Alle diejenigen ethischen Lehrsysteme, welche als das Ziel alles

Handelns die Erzeugung des Wohlgefühls betrachten, sind eudämonistisch. Erst da beginnen wirklich eudämonistische Lehren, wo bewußt die sittliche Einsicht als Mittel angesehen wird, um den besten Weg zu weisen, auf dem man die höchstmögliche Lust erreicht. Auf den niederen Stufen des sittlichen Lebens ist das Lustprinzip und das Prinzip des Guten noch nicht begrifflich klar auseinander gehalten. Manches, das Schaden bringt, zu vermeiden, manches, das nützlich ist, zu thun, wird für Pflicht erklärt, ohne daß man begrifflich scharf das Nützliche, Angenehme und Gute unterscheidet. Die eudämonistische Ansicht unterscheidet bewußt das Angenehme, Lustbringende und das Gute, aber sie sieht als den obersten Wert die Lust an und nennt die Handlungen gut, die als Mittel dienen, die Lust zu gewinnen. Eudämonistische Systeme sind immer wiedergekehrt und die Hauptformen des Eudämonismus haben sich in gesteigerten Gestalten stets wiederholt.

Man kann einmal als das Ziel des Eudämonismus die individuelle Lust ansehen. Da diese bei den Einzelnen sehr verschieden sein kann, so ist hier nicht viel zu sagen. Jeder soll danach streben, möglichst viel Genuß sich zu verschaffen und die rechte Einsicht gewinnen, die ihn in den Stand setzt, die geeigneten Mittel für diese Lust zu finden. Von den alten Hedonikern bis zu Nietzsche ist diese Lehre geltend gemacht worden. Und in der That, wenn die Lust das Ziel ist, so scheint es, kann nur die Lust des Einzelnen in Betracht kommen, weil nur der Einzelne die Lust empfinden kann. Die Lehre, die hier gegeben werden kann, kann sich nur darauf beziehen, zu untersuchen, welche Lust am nachhaltigsten wirkt ohne Erschlaffung hervorzurufen, und mit welchen Mitteln man sie gewinnen und die Hindernisse der Lust beseitigen kann. Die eudämonistische Lehre wird deshalb auch verschieden sein, je nach dem Inhalt, den sie als Lusterzeugenden empfiehlt, von der gewöhnlichen sinnlichen Lust bis zu der ästhetischen, wissenschaftlichen Lust, der Lust der Geselligkeit und Freundschaft, der religiösen Lust, ja selbst der jenseitigen Lust, um deren willen so mancher alle diesseitige Lust und Freude opfert. Es entsteht aber auch die Frage, ob denn alle gleichmäßig Lust haben können, ob nicht vielmehr die individuelle Lust auf wenige geniale Naturen beschränkt werden muß, die von Natur ein Vorrecht vor den andern zu haben scheinen. Und in der That scheint die Erfahrung zu lehren, daß es nicht möglich ist, alle gleichmäßig zu befriedigen; so endet die individuelle Lustlehre

damit, daß man für die besonders Bevorzugten, für die genialen Naturen ein besonderes Recht fordert, sich auszuleben; damit diese gedeihen, sollen die Massen leiden; die rücksichtslosen Herrschernaturen sollen ihre Herrenmoral voll zur Geltung bringen. Was schon Plato von dem Tyrannen sagt, daß er die Masse wie Schafe schere für seinen Nutzen, das gilt auch von dem Übermenschen Nietzsche's. Eben weil er Individualist ist, endet er damit, daß nicht alle Individuen, sondern nur die ausgezeichneten das Recht haben sollen, sich auszuleben auf Kosten der anderen.

Dieser individuelle Eudämonismus hat immer als Gegenwicht den sozialen Eudämonismus hervorgerufen. Nicht darauf kommt es für diesen an, daß der Einzelne auf seine Weise Lust gewinne, sondern daß möglichst gleichmäßig die Lust auf alle verteilt und so das größtmögliche Maß von Lust erzielt werde. Dafür können aber nicht die Einzelnen, dafür muß die Gemeinschaft sorgen, damit jeder zu seinem Recht komme. In diesem Sinne soll das Gemeinwohl gefördert werden. Diese Ethik wird das Hauptaugenmerk auf eine möglichst umfassende Güterproduktion und auf eine möglichst gleichmäßige Verteilung der Güter an alle richten. Es ist die sozialistische Theorie, welche hier hervortritt, die im Laufe der Zeit die verschiedensten Formen angenommen hat. Sie kann mehr idealistisch darauf bedacht sein, daß alle an allen, insbesondere auch den geistigen Gütern teilhaben können, oder sie bleibt mehr im Gebiet der äußeren Güter stehen und wird dann hauptsächlich das wirtschaftliche Leben ins Auge fassen. Man kann hier im Gebiet eines Volkes stehen bleiben oder eine internationale Verbindung anstreben, um das Wohl möglichst auf alle Menschen auszudehnen, ja man kann auch die eigene Generation in den Dienst der künftigen Generation stellen wollen, damit diese die möglichst große Summe von Wohl erreiche. Die Ethik wird hier die Aufgabe haben, Mittel und Wege anzugeben, wie dieses Gesamtwohl am besten befördert wird. Hier erhofft man die Steigerung der Sozialeudämonie durch die Anwendung der exakten Methode der Naturwissenschaften, indem man durch genaue Berechnungen das Quantum von Wohl feststellt, das unter gegebenen Verhältnissen mit den vorhandenen Mitteln zu erreichen ist und die Methoden der Wohlerzeugung, der Erzeugung der Lust gewährenden Güter verbessert. Im Ganzen wird dieser Sozialeudämonismus auf die Erzeugung der materiellen Güter das höchste Gewicht legen, weil diese am leichtesten einigermaßen gleich-

mäßig zu verteilen sind und die Arbeit an ihnen, also auch der Lohn noch am ehesten gleichmäßig berechnet werden kann. Die technischen Fortschritte sind es, die hier besonders beachtet werden. Kurz, im großen würde die Ethik hier zu einer Technik der Eudämonie werden. Daß hingegen alle an den geistigen Fortschritten sich gleichmäßig beteiligen, das wird schwer zu erzielen sein. Man würde hier darauf ausgehen müssen, solches zu produzieren, was der Masse gefällt und von ihr verstanden werden kann. Durch ein solches Popularisieren der geistigen Güter würden diese aber an Tiefe verlieren. Gerade die individuellen charakteristischen Leistungen würden am wenigsten Anklang finden. Durch eine solche Nivellierung des Kulturzustandes würde man aber die niedrigen Leistungen bevorzugen; die kraftvollen Individualitäten kämen nicht zu ihrem Recht. Es ist daher kein Wunder, wenn dem Sozialeudämonismus der eudämonistische Individualismus entgegengesetzt wird, wenn den sozialistischen Bestrebungen, die das Wohl aller wollen, der Aristokratismus der Herrschernaturen gegenüber tritt, welche das Recht haben sollen, die Masse für ihre Zwecke zum Mittel zu machen, um sich als Übermenschen ausleben zu können.

Die eudämonistischen Versuche der Ethik wollen entweder jedes Individuum auf seine Weise genießen lassen, das gelingt aber nicht, weil damit der Krieg aller gegen alle entsteht, oder sie wollen einen individualistischen Aristokratismus, der zu Gunsten von wenigen das Glück vieler opfert, oder sie wollen einen sozialen Eudämonismus, der aber das individuelle Glück dem gemeinsamen, dem was allen zugänglich ist, opfern muß. Auf keinem dieser Wege erreicht der Eudämonismus sein Ziel. Er bevorzugt gegenüber der Pflichtenlehre und der Tugendlehre die Güterlehre. Möglichste Güterproduktion, welche möglichst viel Lust gewähren soll, ist hier die höchste Aufgabe; auf die Resultate kommt es an, nicht auf die Gesinnung, mit der produziert wird. Und diese Güter sind doch nur dann Güter, wenn sie wirklich Lust erzeugen. Ob sie aber Lust hervorbringen, das hängt von den Individuen ab, die die Lust einzig und allein empfinden. Wenn man nur wenige Individuen als Herrschernaturen berechtigt glaubt, sich voll auszuleben, so haben alle andern nichts; wenn man im Interesse des Wohles aller die Einzelnen beschränkt, so wird das Glück eingeschränkt. In der Antike herrscht der individuelle Eudämonismus vor; aber auch da kommen die Epikuräer zu der Einsicht, daß man das größtmögliche Glück nur

erreiche, wenn man das Begehren der Lust einschränke. Was sie für möglich hielten, war ein Negatives, nur die Ataraxie, dies, daß das Gemüt unerschüttert in Ruhe verharre und sich nicht stören lasse. In der modernen Welt ist der soziale Eudämonismus besonders ausgebildet. Man ist bis zu der Formel gekommen: Altruismus gegen Egoismus. Da soll also der Einzelne sein Glücksstreben zu Gunsten der andern einschränken, er soll sein Glück darin finden, wie die schottische Schule sagt, den Trieb der Sympathie zu bethätigen. Da wird also die Lust darin gefunden, daß man das Wohl des Ganzen, d. h. aller andern fördere, mit Hintansetzung des eigenen Wohles. Oder H. Spencer kommt in seiner Ethik dazu, anzunehmen, daß alle Gegensätze schließlich in einem labilen Gleichgewicht sich ausgleichen, d. h. daß der Einzelne den anderen gegenüber seine Interessen einschränken müsse, wie diese ihm gegenüber. Überall ergiebt sich Einschränkung des Glückseligkeitstriebes, um Glückseligkeit zu erlangen. Wenn wir ferner sehen, wie alle technischen Fortschritte, die auch der Lebensführung der Massen zu gute kommen, die Zufriedenheit, also das Wohlbehagen nicht gesteigert, wohl aber die Begehrlichkeit geweckt haben, so kann man auch hier fragen, ob der Eudämonismus sein Ziel erreicht.

Es ist daher nicht zu verwundern, wenn dem positiven Eudämonismus der negative, d. h. der Pessimismus auf dem Fuße folgt. Wenn die Eupikuräer die Ataraxie, die innere Ruhe als das höchste Gut ansahen, so waren sie nicht sehr weit von dem Pessimismus entfernt. Denn wenn die Lust auf die innere Ruhe, auf die möglichste Unabhängigkeit von der Außenwelt reduziert wird, so ist damit die Negation der Triebe und Begehrungen gefordert und im ganzen sind alle Lustmittel, welche das Begehren befriedigen und Lust erzeugen könnten, als relativ wertlos beiseite gestellt. Eben das ist es aber, was der Pessimismus nur konsequenter verkündet.

Der positiv eudämonistischen steht eine negativ eudämonistische, eine pessimistische Ethik gegenüber, die in der griechischen Ethik anklang, wenn die Epikuräer Ataraxie forderten, wenn die Cyniker möglichste Bedürfnislosigkeit anpriesen, wenn Plato diese Welt als durch die Materie verunreinigt ansah und alle Beschäftigung mit der Materie als banausisch verurteilte, wenn die Neuplatoniker an asketische Ideale streiften. Der Sitz dieser Ethik ist aber Indien, der Brahmanismus und Buddhismus. In Europa hat sich erst in der neueren Zeit die pessimistische Ethik in konse-

quenterer Weise ausgebildet und hat ähnliche Formen angenommen, wie der positive Eudämonismus, indem sie bald individualistisch, bald sozial gerichtet ist. Das erstere ist bei Schopenhauer, das letzte bei Hartmann der Fall. Was ist der Inhalt der pessimistischen Ethik?

Auch sie beurteilt den Wert der Welt nach dem Maßstab der Lust und Unlust. In ihrer konsequentesten Gestalt im Buddhismus behauptet sie, in der Welt sei nur Leiden; alles, was als Freude angesehen werde, sei Schein und in Wahrheit auch nur Quelle von Leiden. Der Fehler des Menschen sei es, daß er diese erscheinende Welt als Wirklichkeit nehme, während sie doch nur ein täuschender Schein sei, daß er sich auf das Begehren einlasse und nach Phantomen jage. Es komme also darauf an, die Einsicht in die Nichtigkeit der Welt zu pflegen und durch diese Einsicht alles Begehren zu beruhigen. Nicht Askese, durch die das Leiden vermehrt wird, sondern Gelassenheit, Hinausgehen aus der Welt, Nirwana, Gleichgültigkeit gegen die Welt und ihre Reize, Nichtbegehren sei das ethische Ziel. In der Welt wird der Mensch durch Begehren umgetrieben; da erliegt er dem Gesetze der Verkettung, daß alles vergolten wird, wenn es gereift ist. Da ist der Mensch in die endlosen Reihen der Wiedergeburten verschlungen. Die Beruhigung erreicht man nur, wenn man überhaupt nicht mehr begehrt. Da nun aber sicher nicht alle Menschen diese Aufgabe völlig erfüllen können, so hat die spätere buddhistische Ethik einen Unterschied gemacht zwischen der Ethik der Mönche und der Ethik der Laien. Die Vorbedingung für das Aufhören des Begehrens ist die Einsicht in die Nichtigkeit der Welt, in das Leiden. Wer dieses Leiden erkennt, der sucht es soviel wie möglich zu lindern, daher Mitleid mit den Leidenden, mit der gesamten Kreatur, nicht bloß Menschen, sondern auch Tieren gefordert wird und die Enthaltung von allen Affekten, Leidenschaften und allem wilden Begehren. Nach dieser Seite trägt diese Ethik einen sanften milden Charakter, aber ohne positive Kraft; die negativen Tugenden des Mitleids, der Affektlosigkeit, der Ruhe, Leidenschaftslosigkeit pflegt der Buddhismus. Eine Güterlehre kennt er natürlich nicht. Das einzige Gut ist das Hinausgehen aus der Welt des Leidens, das aber nicht durch den Tod bewirkt wird, auf den eine neue Wiedergeburt folgen kann, sondern durch die Einsicht in die Nichtigkeit der Welt und die Beruhigung, das Quiescieren des Willens. Das erreichen am vollständigsten die beschaulichen Mönche.

Die pessimistische Ethik in der neueren Zeit, wie sie in Europa durch Schopenhauer zunächst vertreten war, war nicht so konsequent. Er behauptete zwar auch, daß diese Welt nur der Schleier der Maja, nur eine Projektion unserer Phantasie sei; aber er meinte, daß der Wille zum Leben der Kern derselben sei. Dieser Wille zum Leben sei die Quelle von Leiden; sein unendliches, nimmersattes Begehren könne nicht befriedigt werden. An die Stelle des Begehrens soll die Betrachtung treten, die ästhetische Anschauung der Welt, wie sie die verschiedenen Künste vergegenwärtigen, insbesondere die Musik. In der Anschauung erhebt man sich über die Nichtigkeit der Welt. Neben dieser ästhetischen Betrachtung der Welt soll der Mensch das Bewußtsein gewinnen, Tat wam asi, das bist du, d. h. in jedem Geschöpfe soll man sich selbst sehen, sich der Identität mit allen Kreaturen bewußt werden, die alle Glieder der einen Willenssubstanz seien. Hieraus geht ihm das Mitleid hervor. Für die Fortgeschrittenen, welche die Nichtigkeit des Begehrens sehen, empfiehlt er dann noch Askese, die er freilich selbst nicht geübt hat. So soll jeder Einzelne seinen Willen zum Leben beruhigen, indem er ästhetische Beschaulichkeit, Mitleid und wenn möglich Askese übt.

Wenn schon bei Schopenhauer die Ästhetik doch ein positives Gut in dieser Welt ist, so ist bei Hartmann die Konsequenz des Pessimismus noch weniger gezogen. Er will für diese Welt einen „evolutionistischen Optimismus“ zugeben, d. h. zugeben, daß sie, wenn sie einmal da ist, sich relativ vernünftig und zweckmäßig entwickele und behauptet nur, daß noch besser keine Welt wäre und daß diese Welt auch dem Nichtsein wieder zugeführt werden müsse. Er gesteht auch zu, daß, wenn man in der Welt mehr Lust als Leiden fände, kein Grund wäre, sie zu verurteilen. Er mißt sie also doch nach dem Maßstab der Lust und nur weil sie seiner Meinung nach mehr Leiden als Lust hat, ist sie verwerflich. Der Maßstab der Lust aber bleibt dabei doch als etwas Berechtigtes stehen, d. h. die V o r s t e l l u n g v o n e i n e m Ideal der Welt, die Lust gewährt. Ist schon dieser Maßstab gut, so soll nun auch weiter diese Welt, wenn sie einmal da ist, nicht völlig zweckwidrig, im Gegenteil, relativ zweckvoll sein, also nicht absolut schlecht. Nur giebt es keinen a b s o l u t e n p o s i t i v e n Zweck in der Welt, sondern zuletzt nur den negativen absoluten Zweck, diese Welt zum Aufhören zu bringen. Denn am Ende erweist sich doch alles als Quelle der Unlust und die scheinbare Lust vergeht und enthüllt sich schließlich

als Illusion. Es besteht nun die Aufgabe, daß nicht nur der Einzelne, sondern die ganze Menschheit diese Illusion als solche erkenne, und daß dann von ihr der Beschluß gefaßt werde, allem Begehren zu entsagen und durch diesen Beschluß den Weltprozeß stille zu stellen und zum Aufhören zu bringen. So lange aber die Menschheit das Elend und die Nichtigkeit der Welt noch nicht durchschaut hat, besteht nach ihm die Aufgabe, an der Steigerung des Weltprozesses mitzuwirken, d. h. den Kulturprozeß zu fördern, so lange zu fördern, bis endlich durch immer neue Enttäuschungen, welche jeder scheinbare Fortschritt bringt, die Einsicht in der Menschheit reift, das Glück könne doch nicht erreicht, das Leiden nicht vermieden werden, und dann die Menschheit den Entschluß faßt, aufzuhören mit dem Wollen. Die Vorbereitung zu dieser Einsicht wird durch die Ästhetik gegeben, indem man mit Ironie die Welt betrachtet und so sich von ihr ästhetisch loslöst, indem man über ihr steht. Es ist klar, daß diese pessimistische Weltanschauung gebrochen ist. Es wird dieser Welt doch zugestanden, daß viele in ihr noch Lust empfinden und deshalb sich am Kulturprozeß beteiligen. Ja es wird sogar von jedem gefordert, daß er selbst an diesem Prozeß mitwirke, freilich nur um seine Nichtigkeit zum allgemeinen Bewußtsein zu bringen. Diese positive ethische Thätigkeit wird aber nicht nur durch die Aussicht auf das endgültige Ziel, sondern auch schon durch die die Quiescenz vorbereitende ästhetische Betrachtungsweise gelähmt, welche sich der Nichtigkeit aller weltlichen Bestrebungen bewußt wird. Hartmann hat also einen abgeschwächten sozialen Pessimismus im Gegensatz zu Schopenhauers individuellem Pessimismus. Zu der Konsequenz des Buddhismus haben es bis jetzt die Abendländer nicht gebracht.

Die pessimistische Ethik muß sagen: Weil das Glück, die Lust nicht erreicht werden kann und nur Unlust und Leiden den Menschen trifft, muß man jede Quelle der Unlust verstopfen, gänzlich der Welt, aus der die Unlust stammt, die keine Lust bringt, entsagen und den Willen beruhigen, damit er nicht durch die Nichtbefriedigung seiner Begehrungen in Leiden gestürzt werde. Diese Ethik hat kein positives Ziel; aber sie hat im letzten Ziel einen absoluten Charakter, die vollkommene Negation alles Wollens. Nur fragt sich, ob man dieses Ziel durchsetzen, ob man es allgemeingültig machen kann. Wer sich nicht von dem Leiden überzeugen läßt, der wird nicht dieser Ethik folgen. In dem Nirwana des Buddhismus hält es doch die

große Masse nicht aus; so wird dann gegenüber der Ethik für Mönche eine Ethik mit geringeren Anforderungen, die sich mit dem Mitleid mit dem Leiden begnügt, ja positive Vorschriften über die Grundverhältnisse der Menschen giebt, selbst im Buddhismus nicht vermieden.

Die Ethik des Eudämonismus ist entweder positiv oder pessimistisch. Der positive Eudämonismus muß die Lust so einschränken, daß er sich der pessimistischen Ethik nähert; der negative, pessimistische Eudämonismus kann es in der bloßen Negation alles Handelns und der Leugnung aller Güter nicht aushalten, nähert sich also wieder dem positiven Eudämonismus. Daher bestehen beide Richtungen nebeneinander; der Eudämonismus ist ferner individuell oder sozial und kann in keiner dieser Formen als endgültiger beharren. Dieses unbestimmte Schwanken der eudämonistischen Ethik von dem individuellen zum sozialen, vom positiven zum negativen Standpunkt und umgekehrt zeigt, daß sie einseitig ist. Sie macht die Person zu einem abhängigen Wesen, das nur handelt, um zu genießen, das in der Passivität des Genusses oder in der Passivität des Vermeidens des Leidens endet. Ebenso ist aber die eudämonistische Ethik auch durchaus relativ. Das Handeln ist hier Mittel für den Genuß, das Sittliche ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel für die Lust und diese Lust hat nicht absoluten Charakter, sondern ist relativ; nur die unter den Umständen möglichst große und intensive Lust ist erreichbar und höchstens hat der Pessimismus einen absoluten Charakter, insofern er die völlige Quiescenz, die Ruhe des Willens fordert; aber das ist bloße Negation.

Zweiter Vortrag.

Der eudämonistischen Ethik steht die Ethik entgegen, welche das Sittliche nicht als Mittel für die Lust oder Vermeidung der Unlust ansieht, welche nicht als gut nur die Befolgung der Regeln beurteilt, welche diesem Ziele dienen, sondern die das Sittliche als Selbstzweck behandelt. Als Selbstzweck kann nun aber der persönliche gute Wille angesehen werden, und die praktische Bethätigung desselben im Interesse anderer Personen. Hier ergiebt sich die Ethik

des Personalismus. Andererseits hat man vielfach darauf hingewiesen, daß die bloß persönliche Ethik zu eng sei. Das theoretische Leben, die Welt der Ästhetik, das allgemeine Ganze im Staat komme da zu kurz. Die Ethik sei vielmehr aufzufassen als die Bethätigung der Vernunft. Der letzte absolute Zweck sei die allgemeine Herrschaft der Vernunft, wie sie sich in der Erkenntnis und in einer objektiven, dem Dienste des Ganzen, des Allgemeinen gewidmeten Thätigkeit offenbare. Diese Ethik ist die intellektualistische. Wir haben also zwei Formen des absoluten ethischen Ideals, die persönliche Ethik und die intellektualistische Ethik. Endlich ist es möglich, daß eine höhere Einheit von beiden Formen versucht wird. Betrachten wir alle drei Formen etwas genauer!

Die persönliche Ethik hat verschiedene Stadien in der Geschichte durchlaufen. Von der theokratischen Erziehung des Willens anhebend schreitet sie fort zu dem Willen, der sich den Inhalt der Vernunft nicht autoritätsmäßig, sondern frei aneignet, und erreicht ihre Höhe in der produktiven Ethik der Liebe.

Im Altertum tritt zwar die Gemeinschaft in den Vordergrund. Die Persönlichkeit ist nur Glied des Ganzen. Der Einzelne für sich wird noch nicht gewertet; er ist Glied des Volkes, des Staates, er selbst ist außerhalb des Volkes nichts, dem er angehört. Und doch beginnt das persönliche Moment besonders in der theokratischen Form der Ethik sich zu regen. In der Theokratie des Judentums ist zwar der Einzelne nur Glied seines Volkes. Aber dieses Volk ist das Volk, das Gott auserwählt hat. Dieser Gott ist durch und durch heiliger Wille, der dem Volk sein heiliges Gesetz gegeben hat, der sein Volk zum Gehorsam gegen dieses Gesetz erzieht, was in der Geschichte des Volkes nachgewiesen wird. Natürlich muß auch der Einzelne dieses Gesetz wollen. Es ist für ihn Autorität. Diese Ethik kann sich noch nicht zu einem System entfalten. Denn der Inhalt des Gesetzes ist noch nicht als in sich selbst vernünftig erkannt. Der innere Zusammenhang der Gebote tritt noch nicht deutlich hervor. Aber doch ist soviel deutlich, daß der Wert des Menschen im Gehorsam gegen diese heiligen Gebote sich offenbart. Hier wird der Wille zum Gehorsam erzogen. Das Prinzip dieser Ethik ist der Gehorsam gegen Gottes Gebote. Von ihm hängt auch das Glück ab. Wer diesen Geboten gehorcht, dem geht es gut, wer nicht, der erhält Strafe, zunächst in diesem Leben. Alles Gewicht fällt auf das Thun der göttlichen Gebote. Sie sind der Maßstab,

an dem der Wert des Menschen gemessen, nach dem ihm sein Glück ausgeteilt wird. Hier wird an den Willen des Einzelnen appelliert. Auf den Gehorsam des Willens gegen den göttlichen Willen kommt es hier an. Aber dieser Gehorsam ist noch autoritativ. Dieser Wille steht dem Gebot noch äußerlich gegenüber. Diese Gebote tragen noch volkstümlichen Charakter und das Motiv des Willens ist noch das Bewußtsein von der Macht des Herrn, der den Einzelnen zum Gliede des von ihm auserwählten Volkes bestimmt hat.

Vollkommener erscheint die theokratische Ethik in der universalen Form der kirchlichen Ethik des Mittelalters, wie sie besonders Duns Scotus ausgebildet hat. Auch da ist es der Wille Gottes, der in der Kirche offenbar ist, dem der Wille des Menschen sich zu fügen hat. Die Grundtugend ist hier der Gehorsam gegen den in der Kirche offenbaren Gotteswillen oder gegen die Kirche. Wer gehorcht oder nicht, wird nicht sicher in dieser Welt, aber um so sicherer im Jenseits seinen Lohn oder seine Strafe erhalten. Die ganze Geschichte der Menschheit wird hier unter den Gesichtspunkt gestellt, daß sie in der jenseitigen Welt ihren endgültigen Abschluß findet. Man kann zugestehen, daß die Kirche die Persönlichkeiten herausbildete, wenn sie sich an den gehorsamen Willen der Einzelnen richtete. Es ist auch nicht zu leugnen, daß diese kirchliche Ethik einen wichtigen Einfluß auf den Willen ausübte und von der persönlichen Güte des Einzelnen sein endgültiges Geschick abhängig machen wollte. Aber sie erzog nur Personen, die den Willen hatten, der Autorität der Kirche zu gehorchen, für die die Einsicht in den inneren Wert der Gebote nicht in Betracht kam. Die Jesuiten haben diese Richtung bis zu dem Gehorsam des Leichnams ausgebildet, zugleich aber inhaltlich die moralische Skepsis begünstigt, weil sie nur das formale Prinzip des Gehorsams kannten, die Erkenntnis des Inhalts des Gebotes als eines wahren und guten vernachläßigten. Diese Skepsis offenbart sich besonders in ihrer Lehre vom Probabilismus, d. h. in der Lehre, daß es nicht im einzelnen Falle eine unbedingte Pflicht gebe, sondern nur Probabeles, das heißt Solches, was mehr oder weniger billigenswert sei, worüber der Beichtvater zu entscheiden habe.

Die persönliche Ethik kann erst auf die Höhe kommen, wenn der Inhalt des Willens zugleich als in sich gut und vernünftig erkannt ist, wenn der Wille nicht einer fremden Autorität sich unterwirft, sondern frei das Gute will. In diesem Sinne hat Kant

den guten Willen als die Quelle der Ethik bezeichnet. Da er aber glaubt, daß diesem guten Willen die Neigungen widerstreiten, so blieb er dabei stehen, daß dieser gute Wille in der empirischen Welt gegen die Neigungen sich nur langsam durchsetze. Seine Ethik war durch und durch persönlich; sein Ideal war ein Reich von Geistern, die guten Willen haben. Aber er hob mehr den Kampf mit den Neigungen als das positive Produzieren von sittlichen Gütern hervor. In dieser Hinsicht ist er das weltliche Seitenstück zu der pietistischen Ethik der Wiedergeburt. Der Wiedergeborene ist das Zentrum der persönlichen Ethik des Pietismus; seine Hauptaufgabe ist es, daß er sich in dem Stande der Wiedergeburt gegen alle Hemmnisse behauptet. Daher der Rigorismus der pietistischen Ethik gegen alle weltlichen Vergnügungen, die die wahre Heiligung stören.

Einen anderen Charakter nimmt die persönliche Ethik an, wenn die Person als das Prinzip freier positiver Bethätigung aufgefaßt wird wenn die Persönlichkeit aus freiem Triebe das von ihr als gut Erkannte will und durchführt. Hier ist auch die Eudämonie, Lohn und Strafe nicht mehr zugleich das Motiv des Handelns, sondern die freie Freude am Guten. Das ist die Ethik der Liebe. Der Wille hat die gute Richtung, andere zu lieben, aus Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, und da dies alle wollen, so entsteht ein Reich der Liebe. Diese Ethik der Liebe geht natürlich nicht mehr auf den natürlichen Trieb der Sympathie zurück, es ist nicht die Ethik des Altruismus, der nur auf das Wohlergehen des anderen bedacht ist, um möglichst viel Glück und Lust zu erzeugen. Sie ruht auch nicht auf der Voraussetzung der Identität aller Menschen, auf dem Prinzip: „das bist du", d. h. der Meinung, jeder sei dem Wesen nach mit dem andern eins, weil alle Erscheinungen des einen absoluten Wesens seien. Eine solche Liebe würde nicht nur die Individualität, sondern auch die Persönlichkeit in dem unpersönlichen Einen mystisch versenken. Die Ethik der Liebe kann sich nur durchführen, wenn sie alle Menschen gleich als Selbstzwecke umfaßt, wenn die Selbstliebe und die Liebe zu anderen gleichmäßig in ihr enthalten ist. Daher ist diese Ethik theologisch bestimmt, sie geht auf die Gottesliebe zurück und sieht die ethische Bethätigung der Liebe als Abbild der göttlichen Liebe an. Diese Bethätigung soll sich darum auf alle Menschen richten, sie kennt keine Grenzen und alle Güter sind Mittel um die Liebesgesinnung durch sie zu offenbaren. So hat Luther die Ethik der Liebe aufgefaßt; der freie ethische Mensch bethätigt

sich zu Nutz und Frommen des Nächsten; die Art, wie er sich bethätigt, ist verhältnismäßig zufällig: ob eine Magd den Boden scheuert, ob ein Staatsmann als Glied der Obrigkeit Staatsgeschäfte besorgt, alles das ist ethisch gleichwertig. Denn das Wertvolle darin ist, daß man dem Nächsten dient. Nur das hat er geltend gemacht, daß sich die Liebe überall an das Nächstliegende, an die durch die natürlichen Grundlagen bedingten Verhältnisse anzuschließen hat, daher er die Familie und den nationalen Staat wieder in ihre Rechte eingesetzt hat. Luther hat auf die ethische Erkenntnis kein so großes Gewicht gelegt; er setzt voraus, daß die Liebe von selbst die rechte Weise der Bethätigung findet, wenn sie sich nur an die natürlich gegebenen Verhältnisse anschließt.

Die neuere Ethik der Liebe hat dagegen mehr systematisch wissenschaftliche Form angenommen. Sie hat ihr Augenmerk auch auf die Entwickelung der Persönlichkeit gerichtet; sie hat zu dem Zweck auch an der Geschichte der Menschheit nachgewiesen, wie durch verschiedene Entwickelungsstadien hindurch — die eudämonische Stufe, die Gesetzesstufe — erst die Stufe der persönlichen Ethik der Liebe erreicht werde. Alle die Gebiete des Staates, der Wissenschaft, der Kunst, der Naturbeherrschung u. s. w. sind notwendige Bedingungen, unter denen allein die Liebe sich bethätigen kann; so ergeben sich bleibende, in der Natur des Menschen begründete Formen, in denen sich die Liebe offenbart. Aber überall soll der Zweck sein, die Liebe zu bethätigen und die Personen zu einem Reich der Liebe zu verbinden. Diese höchste Form persönlicher Ethik hat große Vorzüge, indem sie namentlich das Gemütsleben vertieft, den gleichen Werth der Personen betont, den Partikularismus der Nationen beseitigt, universalistisch ist, auch die materielle Arbeit als Bethätigung der Liebe adelt und einen falschen Aristokratismus der Intelligenz fernhält, auch zur Ausgleichung der Differenzen der Stände geeignet ist, indem sie alle Menschen zu einem Reiche der Liebe vereinigt. Aber andererseits wird sie doch nicht vollständig den ethischen Gütern gerecht, die sie nur als Mittel für den Liebeszweck beurteilt. Das Erkennen, das Schöne, das Recht hat aber nicht nur deshalb Wert, weil dadurch die Darstellung der Liebe gesteigert werden kann. Das Anschauen des Schönen, das Erkennen der Wahrheit bringt seine eigene Befriedigung. Das hebt die intellektualistische Ethik hervor.

Die intellektualistische Ethik schreitet von der partikularen Form in der griechischen Ethik zu der universalen Form fort.

Eine Abart von ihr ist die von dem ästhetischen Intellektualismus bedingte Ethik. Sie vollendet sich als intellektualistische, indem sie das ethische Leben zugleich als das Produkt der geschichtlichen Entwickelung der Vernunft erfaßt.

Die intellektualistische Ethik ist zunächst bei den Griechen, insbesondere bei Plato und Aristoteles in partikularer Form vertreten. Das höchste Ziel alles Strebens ist hier die Anschauung des Guten oder des *νοῦς*, der Vernunft. Plato's Ethik ist besonders in seiner Staatslehre ausgeführt. Der Staat ist der Mensch im Großen und des Menschen edelster Teil ist der vernünftige. Die Philosophen sollen deshalb den Staat leiten. Sie sind im Anschauen der Ideen, insbesondere der Idee des Guten, begriffen und allein im stande, die übrigen Staatsangehörigen zu führen. Damit diese ihre Aufgabe erfüllen können, müssen andere sich mit der Beherrschung der Materie befassen. Das thun die Banausen und Sklaven. Wer die Einsicht hat oder von Einsichtigen geleitet wird, der handelt sittlich; das ist die Meinung Plato's.

Auch Aristoteles findet, daß die dianoetischen Tugenden, d. h. die Tugenden der Vernunft höher stehen als die praktischen. Der Staat ist auch für ihn die Realisierung der Vernunft und seine Aufgabe ist es, für die Ausbildung der Intelligenz zu sorgen, mit der die höchste Sittlichkeit gegeben ist. Wenn er auch Plato gegenüber die Gewöhnung des Willens empfiehlt, so ist diese doch für ihn Vorstufe für die vollkommenste Herrschaft der Intelligenz. Beide Philosophen sehen das Sittliche im Partikularstaat, der mit der Stadt identisch ist, verwirklicht. Für beide ist das Sittliche wesentlich in der Vernunft begründet. Die Materie ist etwas fremdartiges. Das Ideal des Menschen ist das Anschauen der Wahrheit, wozu der Staat die erzieht, die dafür veranlagt sind, während die Masse, echt aristokratisch — zum Banausentum, zur Beschäftigung mit der Materie verurteilt ist. Hier herrscht im ganzen das sokratische Prinzip, daß der wahren Erkenntnis die Sittlichkeit auf dem Fuße folge. Die Persönlichkeit als wollende, vollends die Individualität kommt nicht zur Geltung, teils weil der Hauptwert nur in der allgemeinen Vernunft gefunden wird, teils weil der Einzelne nur als Teil des Ganzen, nicht für sich in Betracht kommt.

Die Stoa hat die Einheit mit der sich in dem Naturzusammenhang offenbarenden göttlichen Vernunft, wie sie der Weise vollziehen soll, nicht mehr in dem Partikularstaat realisierbar gefunden;

die allgemeine Vernunft fordert die Anerkennung der Gleichheit aller Menschen, daher auch der Staat des Weisen die Welt ist. Durch den allgemeinen Vernunftcharakter fallen alle partikularistischen Schranken und der Gegensatz von Sklaven und Freien. Zwar ist hier noch stärker als bei Plato und Aristoteles über dem allgemeinen Vernunftcharakter das individuelle Moment zurückgedrängt, ja die Ethik nimmt mit der Bekämpfung aller Affekte einen negativen Zug an. Das Ideal des Weisen ist abstrakt. Aber andererseits ist der Intellektualismus hier universell erweitert.

Die griechische Ethik findet die Aufgabe des Sittlichen darin, daß der Mensch seinen Vernunftcharakter realisiert, daß er sich zu der vollen Erkenntnis des Wahren und Guten aufschwingt und die Sinnlichkeit sowie die Affekte in der ruhigen Anschauung der vernünftigen Wahrheit beherrscht. Die Glückseligkeit ist dem Plato und Aristoteles hauptsächlich in der vernünftigen Thätigkeit gewährt. Man braucht sie nicht zu begehren. Nach Aristoteles insbesondere ist die Glückseligkeit in der vernünftigen Thätigkeit eo ipso gegeben, ihre Begleiterscheinung, also das Umgekehrte von dem Eudämonismus, der um Lust zu gewinnen handelt. Hier hat der Vernünftige in seinem Handeln Befriedigung. Wenn die Griechen ferner das Gute zugleich als das Schöne bezeichnen, die Kallokagatia, das schöne Gute begehren, so meinen sie das auch so, daß die Intelligenz durch ihre Herrschaft über die begehrliche Seite und die Affekte die Quelle der Harmonie sein solle und daß dieses Schöne die anschauende Intelligenz erfreut und erhebt.

Hatte schon der griechische Intellektualismus in der Stoa sich universell zu gestalten begonnen, so hat Spinoza an die Stoa anknüpfend die intellektualistische Ethik weiter ausgebildet. Wenn er als die Grundlage der Welt die absolute Substanz ansieht, welche in ihren Modis, den endlichen Weltgestalten sich aktiv bethätigt und als ihre beiden wesentlichen Attribute Denken und Ausdehnung hat, so ist die Grundlage seiner Ethik dies, daß der denkende endliche Geist sich als vernünftigen aktiv bethätige. Die gesetzmäßige Aktivität der Vernunft, welche in allen Modis d. h. in allen vernünftigen Wesen, gleich ist, ist die Grundforderung seiner Ethik. Hierin teilt er den Standpunkt der Griechen, welche die Vernunft ebenfalls als die aktive Kraft betrachteten. Der Mensch, der mit der absoluten Vernunft eins ist, der die Gesetzmäßigkeit des Denkens bejaht, hat die größeste Seinskraft. Wollen ist ihm eine Art des Denkens, Bejahen des Denk-

inhalts, der Ideen. Das Böse hat seinen Grund in der Endlichkeit des Denkens, in den Imaginationen, die entstehen, wenn der Mensch die Dinge nicht im Lichte des ewigen Zusammenhangs, sondern von seinem beschränktindividuellen Standpunkte auffaßt. So entstehen unwahre Bilder, Täuschungen und aus diesen ergeben sich die verkehrten Affekte wie Furcht, Neid, Mißgunst, Selbstüberschätzung u. a. Wer das Vernünftige bejaht, ist in der Erkenntnis der Wahrheit und in der Gewißheit dieser Erkenntnis selig und frei. Die vernünftige Aktivität hat das Beruhen in sich, die Seligkeit als Begleiterscheinung; der Gute braucht sich nicht erst die Seligkeit zu verdienen. Frei ist der vernünftige Mensch, weil er das, was ihm zuwider ist in dem Naturlauf, mit Gleichmut trägt, weil der Naturzusammenhang nicht sein vernünftiges Bewußtsein aufhebt, da er ihn vielmehr in seiner Vernünftigkeit durchschaut und bejaht. Aus der vernünftigen Einsicht gehen die Tugenden hervor, vor ihr schwinden die Leidenschaften; der Mensch ist als vernünftiger durchaus aktiv. Diese Aktivität beweist er auch in der Gemeinschaft; er will all das auf positive Weise fördern, was der allen gemeinsamen Vernunft dient. So wird jeder Vernünftige nicht mit Tadel, sondern mit Ermutigung zum Guten zur Bildung seiner Mitmenschen, zu ihrer Befreiung von Leidenschaft mitwirken, vor allem durch die Erziehung. Alle Gemeinschaft in Freundschaft, Ehe, im Staate wird der Vernünftige pflegen, der Staat insbesondere ist die Bedingung für das vernünftige Leben teils, indem er den endlichen Egoismus einschränkt, teils indem er die Gewissens- und Denkfreiheit schützt und dadurch ein vernunftgemäßes Leben ermöglicht. Auch die ästhetische Harmonie von Körper und Seele behält er im Auge, da bei dem Parallelismus von leiblichen und seelischen Vorgängen die Harmonie des Körpers die Bedingung für die Harmonie der Seele ist. Gut ist, was die Eintracht der Menschen, das Vernünftige fördert und dieses Gute geht hervor aus der aktiven Produktivität der heiter und ruhig gestimmten Vernunft. Diese Vernunft ist schließlich auch mit der göttlichen Vernunft eins in der intellektuellen Liebe zur Gottheit; je mehr wir mit der göttlichen Vernunft eins sind, um so größer ist unsere Aktivität. Endlich hat auch Spinoza versucht der Thatsache gerecht zu werden, daß nicht alle Menschen diese Höhe der Vernunft erreichen. Für die, welche in den Affekten umgetrieben sind, sucht er wenigstens die schlechteren Affekte durch bessere einzuschränken, z. B. Bosheit durch Reue, rohen Egoismus

durch Furcht. Der Staat soll diejenigen durch seine Gesetze und Einrichtungen wenigstens zügeln, die sich nicht auf den Standpunkt der Vernunft erheben können. Wenn er so Stufen unter den Menschen findet, so hat seine Ethik nach dieser Seite wie die Stoische einen aristokratischen Zug.

Der Intellektualismus des Spinoza ist aber insofern noch nicht durchgeführt, als er in seiner Substanz einen Dualismus der Attribute von Denken und Ausdehnung, von Vernunft und Mechanismus hat. Wie der antike Intellektualismus den Dualismus der Materie nicht los wurde, so ist es auch Spinoza nicht geglückt, seine intellektualistische Ethik mit seiner mechanischen Naturlehre völlig in Einklang zu bringen. Sehen wir von der ästhetischen Form der intellektualistischen Ethik ab, wie sie Herbart in seiner Lehre von den fünf ethischen Ideen vertritt, welche vermöge der Einsicht in den psychologischen Mechanismus in der Seele zur Herrschaft gebracht werden sollen, so hat Leibniz den geistvollen Versuch gemacht, den Intellektualismus einheitlich zu gestalten durch seine Annahme, daß auch die Materie aus unteilbaren intelligenten Wesen zusammengesetzt sei, und daß die ganze Welt nur eine Stufenreihe dieser intelligenten Wesen von dem niedrigsten Zustande unbewußten Schlafes, bis zu dem Zustande vollendeten Wachens darstelle, in welchem die Geister bewußte Spiegel der Welt sind. Diese Monaden, wie er die unteilbaren geistigen Wesen nennt, sind ihm durch die prästabilierte Harmonie zusammengeordnet. Die ethische Aufgabe besteht ihm in der Vollkommenheit der Geister, d. h. darin daß die Geister immer mehr von ihren endlichen Schranken sich befreien. Denn in ihrer Begrenztheit und Endlichkeit ist die Quelle des Irrtums und mit ihm das moralische Übel gegeben. Je umfassender und freier von der Enge des beschränkten Erkennens sich die Geister entfalten, um so mehr kommen sie zu einer harmonischen Weltanschauung, zu der Erkenntnis der Harmonie des Universums, um so vollkommenere Spiegel der Welt sind sie, um so mehr steigert sich auch ihre ethische Vollkommenheit.

Am reifsten hat den ethischen Intellektualismus in der neueren Zeit Hegel ausgebildet. Er faßt den gesamten Weltprozeß als die Entwickelung der göttlichen Vernunft oder der Idee in der Welt, die stufenweise vor sich geht. Ein Segment dieser Entwickelung stellt auch das ethische Leben dar, das selbst wieder Stufen durchläuft. Und zwar ist nach Hegel diese Entwickelung so beschaffen,

daß die niedrigere Stufe in der höheren aufgehoben, d. h. ihre unvollkommene Einseitigkeit beseitigt, ihre Wahrheit aber aufbewahrt ist. Die Entwickelung schreitet von der unmittelbaren Form zu der bewußten Form der Vernunft fort. Die unmittelbare Form ist in der Natur gegeben, die im Menschen zum Bewußtsein kommt. Auch der Mensch entwickelt sich von der unmittelbaren zu der bewußten Stufe. Das ethische Leben ist ihm die Entwickelung der Vernunft als Freiheit, die sich eben als Freiheit ihr Dasein geben will. Zuerst erscheint sie in der unmittelbaren natürlichen Form der Naturtriebe mit ihrer Eudämonie. Aber diese Triebe und ihre Unendlichkeit erscheinen für sich als unberechtigt, sobald die Vernunft zum Bewußtsein erwacht. Die weitere Form, in der die Vernunft sich ihr Dasein giebt, ist die der Einschränkung der Triebe durch das abstrakte rein äußere Recht. In der Sphäre des abstrakten Rechts, insbesondere im Eigentum objektiviert sich die Vernunft. Aber in dieser Sphäre ist die innere subjektive Willkür noch nicht überwunden, wie sich an der Rechtsverletzung zeigt. Daher nun die Vernunft im Innern des Subjekts als abstrakte Moralität erscheint, welche alles Gewicht auf die innere Gesinnung legt. Aber als Gesinnung für sich ist die Vernunft nur innerlich im Subjekt; es ist durch sie noch nicht die objektive Welt bestimmt. Daher die Vernunft sich schließlich in der „Sittlichkeit" ihr Dasein giebt, d. h. in den objektiven Gemeinschaftsformen, welche erst für das Subjekt den wahren Inhalt der Bethätigung abgeben. Diese sind zuerst die unmittelbare natürliche Form der Familie, sodann die freie, mehr die Interessen des Einzelnen berücksichtigende bürgerliche Gesellschaft, endlich der Staat. Nach Hegel offenbart sich am vollkommensten im Staate das Dasein der absoluten Vernunft. Daher wird im Staate die Sittlichkeit vollendet. In dem Staate ist das Berechtigte aller vorhergehenden Stufen aufbewahrt. In ihm ist das abstrakte Recht des Eigentums gesichert, in ihm sind die berechtigten Interessen der Eudämonie des Einzelnen, auch seine relative Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft rechtlich gewahrt. In ihm hat die vernünftige sittliche Gesinnung ihren wahren rechten Inhalt im Patriotismus gefunden, auch die Familie ist von seiner schützenden Macht umfaßt und ausdrücklich hebt Hegel hervor, daß es der christlichen Entwickelung eigentümlich sei, auch die Interessen der Einzelnen als solcher in der bürgerlichen Gesellschaft zu berücksichtigen. Wenn sich so die Freiheit ihr volles Dasein im

Staate giebt, weil sie hier einen objektiven, von aller Willkür freien vernünftigen Inhalt hat, so bemerkt Hegel doch zugleich, daß der Staat nur Einzelstaat sei, daß auch die Staaten einander ablösen, und die Philosophie der Geschichte hat zu zeigen, wie in den einzelnen Völkern und ihren Staaten sich die absolute Idee oder Vernunft schrittweise nach ihren verschiedenen Seiten offenbart. Die Weltgeschichte ist nichts als die Entwickelung des Begriffes der Freiheit. Hegel hat in seiner Rechtsphilosophie und Philosophie der Geschichte diesen Standpunkt glänzend durchgeführt. Aber wenn sich die Vernunft in der Freiheit ihr Dasein giebt, wenn die Freiheit nur selbst eine Entwickelungsstufe der Idee ist, so fragt sich, ob dieses objektive Dasein der Freiheit für sich schon endgültig genüge, ob es nicht vielmehr gewußt werden müsse, damit so die Idee, die Vernunft zu völligem Bewußtsein ihres Inhaltes komme. Hegel hat diese Konsequenz gezogen: der Geist objektiviert sich in der Ethik und Geschichte, um schließlich sich selbst zu erkennen in der Anschauung der Kunst, in der Vorstellungsform der Religion und in der begrifflichen Erkenntnis der Philosophie. Das theoretische Leben ist das Letzte, wie es sich zuerst in unmittelbarer Form der Anschauung in der Kunst, dann in der noch sinnlich gefärbten Vorstellung in der Religion, endlich in völlig klarer begrifflicher Form in der Philosophie vollzieht. So ist alles Durchgangspunkt zu diesem Ziel. In der Philosophie wird nun der ganze Prozeß der Idee aufbewahrt, insofern diese denkend alle Entwickelungsstadien der Vernunft übersieht, die denkende Vernunft kommt zuletzt hintennach und betrachtet ihren Prozeß. Die Eule der Minerva beginnt ihren Flug mit anbrechender Dämmerung. So geht die Ethik in philosophische Betrachtung der Ethik über. Das ist die Vollendung des Intellektualismus, aber auch die Aufhebung der Ethik in das reine Denken. Das praktische Leben der Ethik ist Durchgangspunkt für das theoretische Leben; der Grundgedanke der griechischen Ethik ist hier zur höchsten Vollendung gebracht.

Die intellektualistische Ethik bietet gegenüber der persönlichen den großen Vorzug, daß sie die Vernunft in ihren allumfassenden Bethätigungsformen würdigt, daß sie den Horizont erweitert, daß sie den Wert der theoretischen Lebensformen und der objektiven vernünftigen Gemeinschaftsformen hervorhebt, daß sie das Subjekt über die Enge seines endlichen Bewußtseins und seiner endlichen, bloß eudämonistischen Interessen hinaushebt, daß sie den Sinn für

das Allgemeine, das den Einzelnen überragt, erweckt, daß sie dem Einzelnen zum Bewußtsein bringt, nur ein kleines Glied in dem großen Ganzen zu sein, so daß er den Sinn für das objektiv Vernünftige, die selbstlose Hingabe an die allgemeinen Zwecke der Vernunft fördert und die sittliche Intelligenz pflegt. Erkennen ist die höchste Bethätigung des menschlichen Geistes. Das ist hier der Grundsatz. Aber die Erkenntnis ist zugleich Macht. Die Vernunft ist aktiv. Durch Erkenntnis kann man das Leben erst würdig gestalten. Endlich hat diese Ethik auf das Werden hingewiesen, den Prozeß der Vernunft in der Geschichte, die Entwickelung des Geistes beleuchtet und die Stufen des ethischen Lebens der Menschheit durchforscht.

Aber diesen Glanzpunkten stehen Schattenseiten gegenüber. Es wird dieser Ethik schwer, die Interessen des Gemütes voll zu befriedigen. Sie faßt die Person nur als Durchgangspunkt, als vorübergehende Offenbarung der Vernunft auf; sie glaubt, daß der Wille von selbst der Erkenntnis folgen werde. Kurz, indem sie den Geist erweitert, drängt sie das persönliche Moment zurück. Wir hatten oben gesehen, wie die persönliche Ethik dazu neigt, in der Enge der persönlichen Interessen zu verkümmern, wie die Selbständigkeit des ästhetischen und theoretischen Lebens der Willensethik zum Opfer zu fallen drohte. Zweifellos bietet hier die intellektualistische Ethik ein Gegengewicht. Aber sie selbst verfällt nun in das andere Extrem. So ist es nur natürlich, daß Versuche gemacht werden, das Berechtigte in beiden Formen zu verbinden.

Schleiermacher hat in seiner Ethik gleichmäßig das symbolisierende und organisierende Handeln berücksichtigt, die Gebiete des Erkennens und der ästhetischen Phantasie, wie die praktische Unterwerfung der Natur unter den Geist; er hat den Einzelnen ebenso als Glied und Organ des sittlichen Prozesses betrachtet, wie er ihn in der Tugendlehre als die Quelle des sittlichen Handeln ansah, er ist ebenso den universalen Vernunftinteressen wie den individuellen Interessen gerecht geworden; er hat ebenso die Güterlehre wie die Tugendlehre beachtet, er hat ebenso die sittlichen Gemeinschaften wie die Einzelnen als die Produzenten derselben gewürdigt. Er hat in der Tugendlehre ebenso den Willen wie die Intelligenz berücksichtigt, Weisheit und Liebe als Gesinnung, Besonnenheit und Beharrlichkeit als Fertigkeit sind ihm die allgemeinen Grundtugenden, die jeder auf individuelle Weise ausgestalten soll. Auch die Eudämonie findet

bei ihm Berücksichtigung, aber nicht so, daß die Lust zum Motiv des Handelns gemacht wird; das Glück ist nicht der Maßstab der Beurteilung, sondern die Vernunftgemäßheit der Handlungen. Auch die Güter, die man durch Handeln hervorbringt, sollen nicht zu Genuß verführen, sondern selbst wieder neue Produktivität veranlassen. Er will eine produktive Ethik, nicht eine Ethik des Genusses. Das Gefühl der von außen bestimmten Lust oder Unlust soll ihm nur Anzeiger sein, wohin die Aktivität sich zu richten habe. Jedes ethische Produkt soll selbst wieder produktiv sein. So sehr er die Rechte des Gefühls vertritt, er läßt es doch nie passiv in Genuß versinken; es ist selbst produktiv. Das religiöse Gefühl soll den Impuls, Antrieb für das sittliche Handeln in sich enthalten. In seiner „christlichen Sitte" geht er von dem innersten Motiv der christlichen Person aus, aus dem heraus sie handelt. Schleiermacher hat das persönliche und individuelle Moment mit der Weite der intellektualistischen Ethik verbunden. Dazu kommt nun, daß Schleiermachers Ethik, welche das Ideal des Handelns der Vernunft auf die Natur darstellen und die Gebiete der Familie wie des Staates, der Geselligkeit wie der Wissenschaft, der Kunst und Religion umfassen soll, zugleich die Prinzipien für das Verständnis des geschichtlichen Prozesses enthalten soll. Indem die Pflichtenlehre die Gesetze des Handelns, die allgemeinen Gesetze des sittlichen Prozesses als Bewegung beschreibt, giebt sie auch die Grundgesetze der Entwickelung des sittlichen Lebens, der intensiv und extensiv fortschreitenden Thätigkeit der Vernunft, die überall an das Gegebene anknüpfend, zugleich Neues produziert und in jeder Handlung auf ihre Weise die gesamte sittliche Aufgabe fördert.

Es mag an diesem Beispiel genügen, um zu zeigen, zu welch umfassender Höhe sich die Ethik entwickelt hat, indem sie bemüht ist, die Einseitigkeiten zu beseitigen und nicht nur konsequent, sondern auch vollständig zu sein.

Es ist das Charakteristische der Entwickelung der neueren Zeit, daß die verschiedenen ethischen Standpunkte einander dadurch näher kommen, daß jeder das berechtigte des andern aufzunehmen sucht. Der Eudämonismus ist über die Enge des individuellen Eudämonismus zum sozialen fortgeschritten und sucht sich teilweise das berechtigte des unbedingten Charakters der Ethik anzueignen, indem er den formalen kategorischen Imperativ mit dem relativen Inhalt zu verbinden sucht: der Inhalt ist das möglichste Wohl aller oder

eines Volkes oder der Menschheit, der kategorische Imperativ soll sagen: Du sollst, soviel du irgend kannst, für dieses Wohl sorgen. Mag dieser Standpunkt nicht haltbar sein, er sucht doch das berechtigte der unbedingten Ethik aufzunehmen.

Andererseits wird der Standpunkt der unbedingten Ethik des Intellektualismus dadurch ergänzt, daß man auch die Rechte des Subjekts, ja seine Eudämonie mit in Rechnung zieht, wie es Hegel und Herbart versucht haben und daß man durch die Idee der Entwickelung in den Stand gesetzt wird, auch den entgegengesetzten Standpunkten als früheren Stufen wenigstens gerecht zu werden. Der Standpunkt der unbedingten persönlichen Ethik wird erweitert, teils durch die Rücksicht auf die sittliche Entwickelung, wo man auch die entgegengesetzten Anschauungen als Vorstufen wenigstens berücksichtigen kann, teils durch die Zuziehung aller Gemeinschaften und Güter als notwendiger Voraussetzungen und Offenbarungsmittel der Liebe.

Kurz: Wenn sich auch bis in die Gegenwart die ethischen Grundtypen erhalten haben, der positive und negative Eudämonismus in universeller und sozialer Form, die unbedingte Ethik des Personalismus in theokratischer Form, als Gesinnungsethik und Ethik der produktiven Liebe, die unbedingte Ethik des Intellektualismus in theoretisch universaler, universalhistorischer und ästhetischer Form, — so sind diese Typen doch insofern weiter ausgebildet, als sie sich bemühen, auf Grund der immer weiter sich ausbreitenden Erkenntnis der Geschichte der Ethik sich immer mehr gegenseitig zu verstehen und zu ergänzen.

Dieses Studium der geschichtlichen Entwickelung des ethischen Lebens der Menschheit hat manche sogar dazu geführt, den Versuch zu machen, über diese Typen hinauszugehen, um eine selbständige Ethik der geschichtlichen Weltansicht zu begründen, welche den Ertrag der bisherigen Entwickelung harmonisch zu verarbeiten sucht, welche das absolute unbedingte Element der Ethik mit den veränderlichen relativen Seiten des ethischen Ideals, das persönliche Willensmoment mit der Ausbildung der Intelligenz, das reale Leben der technischen Naturüberwindung mit der Pflege idealer Güter, das Rechtsleben des Staates mit dem Leben der Liebe, das soziale mit dem individuellen Element, die Rechte der Gemeinschaften mit den Rechten der einzelnen, die Güterlehre mit der Pflichtenlehre, ja selbst das eudämonistische Motiv mit dem Pflichtmotiv auszugleichen bemüht ist.

Andererseits darf man sich freilich auch nicht verhehlen, daß

die wachsende Kompliziertheit des sittlichen Lebens und seiner Aufgaben in manchen Ethikern skeptische Stimmungen hervorgerufen hat, so daß sie es nicht mehr wagen, ein einheitliches ethisches System aufzustellen, sondern nur noch einzelne Gebiete des sittlichen Lebens beschreiben wollen, aber die Kollision der Pflichten für das gesamte Leben für unvermeidlich halten, und deshalb mehr oder weniger einer prinziplosen Kasuistik verfallen, die sich für die Hauptpunkte mit der üblichen Durchschnittssittlichkeit begnügt. Daß aber dem ethischen Leben der Nerv entzogen ist, wenn man dasselbe nicht als eine Totalität auffassen kann, in der jede einzelne Handlung ein notwendiges Glied ist, wenn man nicht den unbedingten Charakter, den selbständigen inneren Wert des Sittlichen trotz aller Veränderungen der sittlichen Ansichten im einzelnen festhalten kann, das wird man ohne weiteres zugestehen müssen.

Es ist vielleicht in der neuesten ethischen Entwickelung das Schönste, daß wie sich in der Praxis die Ethik der Liebe in tausend wohlthätigen Unternehmungen bethätigt, so die Erweiterung der technischen Kenntnisse uns in den Stand setzt, diese Liebe wirklich zu bethätigen, und die Erkenntnis der Seele und des psychologischen Mechanismus, so weit er reicht, es ermöglicht, die verschiedenen psychophysischen Kräfte in den Dienst der Liebe zu stellen. Und wenn der Einzelne in dieser Liebesbethätigung zur Geltung kommt, und der Wert der Persönlichkeit gesteigert ist, so ist ebenso mit infolge der großen technischen Errungenschaften der Zusammenhang der Menschen erleichtert, der Blick ins Ungemessene erweitert und die Bedeutung des sozialen und staatlichen Lebens zur vollen Würdigung gebracht, wie andererseits die Anerkennung des eigenen Wertes der Wissenschaft und Kunst gegen die Gefahr eines praktischen Banausentums das Gegengewicht bildet.

Dritter Vortrag.

Wir haben bei der bisherigen Erörterung nicht weiter darauf geachtet, ob das Sittliche mit der **Religion** in dauernder Verknüpfung sei oder nicht. Der absolute Charakter des Sittlichen scheint darauf hinzuweisen, daß dasselbe zugleich auf göttlichen Ur-

sprung zurückzuführen ist. Wir wollen nun fragen, was uns die Geschichte in Bezug auf das Verhältnis von Ethik und Religion für Aufschlüsse erteilt.

Gehen wir von den Naturvölkern aus, die eigentlich im strengen Sinne des Wortes noch keine Geschichte haben, so finden wir bei ihnen die Ansätze des sittlichen Lebens mit dem religiösen Leben in Verbindung, ja man kann sagen, trotzdem daß das religiöse Leben selbst mannigfach zerrissen ist, übt es doch auf die sittlichen Zustände den größten Einfluß aus. Man hat zwar behauptet, daß der Mensch nur deshalb sich an höhere Mächte wende, weil er in dem Kampf ums Dasein den Unbilden der Natur und seiner Umgebung gegenüber sich nicht selbst zu helfen wisse. Die Geister oder Götter seien nur dazu da, um ihm seine egoistischen Zwecke erreichen zu helfen. Er wende sich an sie mit Bitten, mit Gaben, um von ihnen das Gedeihen seiner Herden oder Jagdbeute, kurz die Befriedigung seiner Bedürfnisse und Wünsche, sowie die Bewahrung vor Übeln aller Art zu erreichen. Das ist gewiß auch richtig, daß gerade das Gebiet der natürlichen Eudämonie, die Bewahrung der Gesundheit, des Lebens, der Mittel, sich in seinem natürlichen Leben zu erhalten, in der Religion eine große Rolle spielt, ebenso auch die Bewahrung vor Feinden, die Hilfe im Kampf mit ihnen von der Gottheit begehrt wird, und daß man der Gottheit im eigenen Interesse dient. In allen Naturreligionen tritt dies hervor und die Form, in der man auf das Göttliche zu wirken sucht, ist die Zauberei. Weil man noch nicht natürliche Mittel einer vernünftigen Thätigkeit anzuwenden imstande ist, will man auf die herrschenden Geister einen Zauberzwang ausüben, der der Tod alles wirklich sittlichen Lebens ist. Und nicht nur das: Man giebt sich auch an das Naturleben hin, was sich in wilden, unzüchtigen Festen und in ekstatischen Zuständen zeigt, in denen man in das Naturleben versenkt, von dem Geiste besessen höhere Kraft zu haben glaubt. Darauf beruht auch der Kannibalismus, indem man durch das Verzehren eines Menschen auch seiner Kraft teilhaft wird, wie man in der Ekstase von dem höheren Geiste besessen ist, und dann zu prophezeien, Verborgenes zu schauen, übermenschliche Leistungen zu vollbringen vermag. Aber andererseits ist doch die Religion nicht bloß in dem Dienste des Egoismus. Gerade schon in der Ekstase, die bei allen wilden Völkern vorkommt, soll der Mensch auch über sich hinausgehoben werden. Aber auch von ihr abgesehen, tritt in der Frömmigkeit der Wilden

doch manchmal ein heiteres Vertrauen hervor. Sie nennen ihren großen Geist ihren Vater, von dem sie abstammen; wir sind deine Kinder, beten die Buschmänner naiv, siehst du nicht unsern Hunger, gieb uns zu essen. Sie sind sich der Wohlthaten bewußt, die er gebracht hat. So besonders, wenn sie der Wohlthaten gedenken, die der Stammesgott gegeben hat, wie z. B. der große Geist der Onandagaindianer lange unter ihnen gelebt und ihnen seinen Rat gegeben, sie zu Riesen, Schlangentötern, großen Rednern gemacht hat. So stark also das egoistische Interesse mit Zaubermitteln wirken mag, so ist doch die Ableitung der Religion nur aus Furcht oder aus dem Selbsterhaltungstrieb einfach deshalb nicht haltbar, weil auch die rohesten Völker schon höherer Empfindungen fähig sind, einer kindlichen Pietät, eines Vertrauens, selbst der Dankbarkeit für Wohlthaten. Dem Menschen ist ferner der Gesellschaftstrieb ebenso eingepflanzt wie der Trieb der Selbsterhaltung. Dahin gehört schon der Totemismus der Indianer, vieler Neger u. a., d. h. die Meinung, daß ein Stamm von einem Tier abstamme, das für heilig gilt, offenbar, weil das Tier Eigenschaften hat, die besonders in die Augen stechen und wertvoll sind. Aber indem man sich so der gemeinsamen Abstammung bewußt wird, ist zugleich die Religion das Band und die Hauptstütze menschlicher Gemeinschaft und zwar in der Form von Über- und Unterordnung in der Pietät. Wenn dem auch die Feindschaft gegen andere Stämme zur Seite steht, ja wenn man von dem Gott besonders Kraft gegen Feinde zu gewinnen wünscht, so ist doch für den engen Kreis des Stammes eine Gemeinschaft da, die durch Blutbrüderschaft ausgedehnt werden kann. Dazu kommt, daß auch auf diesen niedrigen Stufen die Anfänge von Kultur überall auf die Götter oder Heroen zurückgeführt werden, daß es Kultur- und Heroensagen giebt. Mitunter klingt es durch, als hätten gesunkene Völker eine Erinnerung an eine frühere bessere Zeit, z. B. die Sage von dem Priesterkönige Kintu bei dem Negerstamme der Waganda, der das Land mit seinen Kindern füllte, jedem Nachkommen Banane oder Kartoffel gab, weise regierte, kein Blut vergoß. Seine Kinder aber hatten die Kunst entdeckt, aus der Banane Wein zu machen und wurden gottlos. So wurde Kintu entrückt. Kintu ist offenbar Begründer des Ackerbaus. So hat Maori, der zugleich Urahn, Stammheld und Gott der Neuseeländer Maori ist, die Menschen flechten, Boote zimmern gelehrt. Er hat ihnen das Feuer gebracht, und in die Bäume geborgen (Holzreiben).

Ebenso sind die Ansätze zum rechtlichen Leben an die Religion geknüpft. Das Wort Tabu bei den Polynesiern (vgl. das Kobong der Australneger, Fady der Madagassen) bezeichnet das Gottgeweihte. Damit ist aber zugleich der Anfang rechtlicher Ordnungen gegeben. Tabu ist die Hütte Abwesender, das Boot am Strande, das verlobte oder verheiratete Weib, ebenso aber auch die Gegenstände, die dem Priester verfallen sind, die Erstlinge der Feldfrüchte. Man sieht, daß alle Ansätze für eine feste Ordnung in dem Familienleben, in Bezug auf Eigentum an die Religion geknüpft sind. Die Priester, die zugleich Zauberer sind, haben auch Verbrechen, z. B. Diebstahl, zu entdecken. Ganz besonders heilig sind aber die Häuptlinge, sie werden selbst göttlich verehrt. Ihnen fallen, wenn sie sterben, ihre Sklaven, auch vielfach ihre Frauen zum Opfer. Gottesgerichte, Gelübde, Geheimbünde, Speisegesetze sind bei diesen Völkern mit der Religion verknüpft. Auch die Zeiten der Ruhe, des festlichen Genusses sind religiös bestimmt und hier gerade zeigt sich oft der ekstatische Charakter dieser niedrigen Religionen, der der Unfähigkeit des Wilden entspricht, Maß zu halten, was dann nicht selten auf der anderen Seite durch asketische Übungen ergänzt wird, durch die die Religion die Selbstbeherrschung übt, z. B. bei dem Jugendtraum der Indianer. Auch die Phantasie und der Erkenntnistrieb werden von der Religion belebt. Man findet z. B. vielfach die Vorstellung, daß die irdischen Dinge oder Tiere, wie die Menschen Urbilder haben im Jenseits, so z. B. bei den Vitiinsulanern, den Irokesen (Manitu der Tiere). Das erweitert das Bewußtsein über den engen Kreis des Subjekts hinaus, gerade so wie die Ansätze zu Kosmogonieen bei den Polynesiern, die Vorstellung von dem schaffenden Gotte, dem „mich machenden", der oft aber sich zurückgezogen hat und jetzt der Welt ferne ist; in alledem macht sich der Trieb des Menschen, nach der Ursache zu fragen, geltend; der Einzelne wird über sein egoistisches Ich hinausgehoben, wenn man kosmogonisch zu denken, oder auch nur zunächst zu phantasieren beginnt. Endlich richtet die Religion den Blick auf das Jenseits, und wenn auch die Abgeschiedenen meist nur das irdische Leben fortsetzen, so regt sich doch auch schon auf der tiefsten Stufe die Vergeltungstheorie, z. B. bei den Viti, wo der Gott Ndengei die Seelen aufnimmt, aber die Verworfenen richtet, wo freilich die Häuptlinge immer am besten wegkommen, die Tapferkeit belohnt wird und diejenigen, die sich am besten durch Selbstruhm empfehlen können. Das Volk

kommt bei den Maori nicht in den Himmel, sondern nur die Fürsten.

Die Religion umfaßt auch schon hier das Leben der Menschen von der Geburt bis zum Tode. Die Gemeinschaft des Stammes, der Familie, die Blutsbrüderschaft ist an sie geknüpft. Die Ansätze der Kultur, des rechtlichen Lebens stehen unter ihrer Ägide. Die Ordnung des Gemeinschaftslebens, besonders die Häuptlinge sind durch sie geheiligt.

Aus dem gesagten mag man entnehmen, wie die Religion auf den niedrigsten Stufen mit den Anfängen sittlichen, rechtlichen Lebens, mit den Regungen der Pietät und Bruderschaft, der Familien- und Stammesordnung, mit dem Aufleben der Phantasie und der Erweiterung des Blickes über das Einzelne hinaus in den kosmogonischen Ansätzen in der engsten Verknüpfung ist. Andererseits ist ebenso Menschenschlächterei, ja Kannibalismus, tausenderlei grausame Opfer und Gebräuche, insbesondere die allem ethischen Leben hohnsprechende Zauberei ebenfalls mit der Religion verbunden und die Religion ist auch vielfach das Mittel, um das eudämonische Leben erträglich zu gestalten. So ergiebt sich uns als Resultat, daß auf den niedrigsten Stufen die Religion zwar mit den auf dieser Stufe vorhandenen Anfängen des ethischen Bewußtseins, ebenso aber mit vielem anderen verbunden ist, was dem ethischen Leben fremd ist und so in einem widerspruchsvollen Stadium sich befindet- das sich in der Zerrissenheit des religiösen Bewußtseins zeigt, das der übrigen Disharmonie des Geistes entspricht. Man kann hier besonders das Wort Schleiermachers verstehen, daß aus der Religion das Beste und das Scheußlichste hervorgehen könne.

Ob diesen Zuständen der Naturvölker eine heitere Religion mit einem eudämonischen Zustande einer kindlichen Unschuld voranging, in der die Menschen in fröhlicher und dankbarer Gemeinschaft mit ihren Göttern lebten, und ob der Fetischismus oder fetischistische Polydämonismus insbesondere ein Verfallsstadium darstellt, ist schwer zu sagen. Jedenfalls ist es merkwürdig, daß auch von diesen niedrigsten Stufen ein Übergang in höhere Kultur- und Religionsformen auf ganz autochthonem Wege möglich ist ohne allen äußeren Einfluß. In derselben Rasse der Indianer finden wir die tiefststehenden Stämme, ebenso aber auch das theokratisch-sozialistische Inkareich in Peru und den Staat der Azteken in Mexiko. Nach einer Inkasage hat der Sonnendienst aus Wilden Menschen ge-

macht. Es erbarmte sich der Menschen, die Kannibalen waren, der Sonnengott, sandte ihnen Manco Capac und Mama Oello, die Cuzko zu ihrem Sitze machten, wo eine goldene Rute von selbst aus dem Boden hervorkam; diese begründeten Ackerbau, Ehe, Gesetze, Kunst, Gewerbe, Kunststraßen, Wasserleitungen, kurz, die Kultur des Inkareiches, wenn auch der Kultus noch vielfach ein grausamer blieb. Bei den Azteken, die eine ähnliche Kultur mit noch grausamerem Kult verbanden, die sie den Tolteken und Majavölkern verdankten, sehen wir sogar, daß der Fürst von Tezcuko, Nezalhualkojotl sich zu einem solaren Monotheismus erhoben hat, indem er den Sonnengott als die Ursache der Ursachen verehrte, die über den neun Himmeln throne. Diesem Gotte baute er einen Terassentempel mit neun Stockwerken. Wenn auch diese monotheistische Richtung nicht populär wurde, so bildet doch den Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins der Azteken der Sonnendienst, zu dem die drei Hauptgötter in engster Beziehung stehen, und es zeigt sich die Verknüpfung der Religion mit dem geordneten Staatswesen und der Ahnung der Naturordnung (Kalenderwesen) sowie mit der sozialen Ordnung. Der König der Azteken schwur, die Religion zu schützen, zu bewirken, daß die Sonne ihren Lauf gehe, die Wolken regnen, die Flüsse fließen, die Früchte reifen. Für die Gewerbe kannten die Azteken besondere Schutzgeister der Blumenhändler, Kaufleute, Fischer, Ärzte, Goldschmiede; ja selbst Geister der Freude, des Mutes, des Geizes gab es, woraus man sieht, wie sich die Religion mit der Ethik dieses Volkes verbunden hat. Kurz: mit der Steigerung der Kultur, dem größeren Zusammenhang des Bewußtseins in bezug auf die Naturordnung, die Staats- und soziale Ordnung nimmt auch die Religion geordnetere Formen an, die sich auch in geordnetem Kultus zeigen, und die fortgeschrittene Religion dient wieder der Erhöhung der Kultur. Wir sehen, wie zwischen den Naturvölkern und Kulturvölkern nur ein fließender Unterschied, wie von der Stufe der niedrigsten Naturreligion bis zu dem Ansatz zum monotheistischen Sonnendienst des Nezalhualkojotl ein ununterbrochener Zusammenhang besteht.

Das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei diesen Völkern zeigt einmal, daß beide gleichmäßig von der Entwickelung des Bewußtseins abhängig sind. Insoweit der Geist auf der tiefsten Stufe noch gar nicht sein selbst mächtig geworden ist, ist er von Geisterfurcht besessen, sieht in Steinen, Federn und tausend andern Dingen Geister materialisiert; dieser Geister sucht er sich zu er-

wehren, indem er sie für sich benutzt; er will mit ihrer Hilfe zaubern, begießt den Fetisch mit Rum, um ihn zu begeistern und wirft ihn weg, wenn er ihm nichts nützt, fällt schließlich wieder in die alte Ohnmacht zurück und bringt es nicht zu einem selbständigen eigenen Handeln. Er versucht auch sich selbst durch Ekstase in das Geisterreich zu versetzen oder solche, die es können, zu benützen, um mit ihrer Hilfe zu zaubern oder sich wahrsagen zu lassen. Hier ist das Bewußtsein noch nicht genug von der Außenwelt unterschieden, der Geist ist noch nicht seiner selbst mächtig, er ist noch in einzelne Eindrücke versenkt und kann sich noch nicht frei ihnen gegenüberstellen. So kann er auch das Göttliche nur hinter Einzelnem ahnen. Soweit dieser Zustand reicht, kann die Religion noch nichts anderes sein, als ein verworrener Geisterglaube oder Polydämonismus. Aber soweit doch zugleich auf dieser niedrigsten Stufe das Bewußtsein sich zu zusammenhängenderen oder einheitlichen Vorstellungen zu erheben beginnt, in der Stammeseinheit, in der Ahnung einer Ordnung in der Natur, da finden sich auch sofort Ansätze zu ethischem Leben in der Unterordnung unter die Häuptlinge, in der Pietät gegen die Ahnen und Familienhäupter, in den Anfängen der Naturbeherrschung durch Kulturanfänge, in Ansätzen zu rechtlichen Ordnungen, und sofort macht sich in derselben Richtung die Religion geltend, indem für die Einheit des Stammes, der Familie, der Berufsgenossenschaft Schutzmächte hervortreten, in dem Begriff des göttlich Geweihten alle Güter unter eine höhere Sanktion gestellt werden, indem Tod und Leben von einem göttlichen Wesen umfaßt wird, der Urahn Stammesgott, Heros und Todesgott zugleich ist; indem die Ahnung von einem allumfassenden Wesen, einem Schöpfer selbst aufdämmert und Ansätze zu kosmogonischen Sagen beginnen, die zugleich öfter den Ursprung und die Heimat des Stammes betreffen. Die Religion umspannt auch hier schon das ganze Leben, sie ist das Einheitsband der Stämme durch Sanktion der Anfänge von rechtlichen Ordnungen, und der natürlichen Blutsverwandtschaft, durch das Erleben dieser Zusammengehörigkeit in gemeinsamen Kultushandlungen. So scheint das religiöse Leben und das ethische Leben gleichmäßig von der Entwickelung des Bewußtseins abzuhängen. Ebenso ist im einzelnen das ethische und religiöse Leben gleichmäßig an die natürlichen Bedingungen geknüpft, unter denen es sich entfaltet. Daher erklärt es sich, daß auch in diesen niedrigsten Formen insoweit eine gewisse Gleichförmigkeit sich zeigt, als diese

Bedingungen dieselben sind in Bezug auf Stammes- und Familieneinheit, den Gegensatz von Leben und Tod, von belebenden und schädlichen Naturmächten. Ebenso aber zeigen sich individuelle Nuancen, indem die Religion und das sittliche Leben lokale Färbung annehmen, in der Abhängigkeit vom Klima, von der durch die Bodenbeschaffenheit bestimmten Lebensweise, ob Jäger, Nomaden, Ackerbauer, von der natürlichen Beanlagung, ob kriegerisch und gewaltthätig wie die Gallas oder human angelegt wie die Hottentotten (Koikoin) oder phantasiereich wie die Polynesier. Das alles weist darauf hin, daß die bestimmte Erscheinungsform der Religion auf den niedrigsten Stufen, wie das Sittliche von den natürlichen, gemeinsam menschlichen und individuellen Bedingungen mit abhängt und dem jeweiligen Entwickelungszustand des Bewußtseins entspricht. Die Frage, ob die Religion der sittlichen Entwickelung ursprünglich vorangeht, ist schwer zu beantworten. Nur das läßt sich allenfalls sagen, daß der Mensch, bevor er wirklich sittliche Eindrücke gewinnt, schon die Einflüsse seiner natürlichen Umgebung erfährt, und die Überwindung der Hemmungen, die seinen Lebensinteressen entgegenstehen, durch den Rekurs auf übernatürliche Mächte versuchen mag, ebenso aber positiv wohlthätige Einflüsse für sein eudämonisches Leben auf das Göttliche zurückführt. So erklärt es sich, daß in der Religion so vieles sich findet, was mit dem Ethischen geradezu streitet, wie das ganze Zauber- und Ceremonienwesen, Ekstasen, grausame Gebräuche aller Art. Andererseits ist aber auch nicht zu leugnen, daß sobald sittliche Regungen hervortreten, diese mit der Religion in Verbindung treten und göttlich sanktioniert werden. Ja es scheint sogar, daß auch aus der Religion selbst Sittliches hervorgehen kann. Die Pietät ist nicht nur sittlich und religiös zugleich, sondern sie scheint eigentlich auf der Frömmigkeit zu ruhen. In der Frömmigkeit wird sich der Stamm seines gemeinsamen Ursprungs bewußt (z. B. Totemismus) und auf Grund davon entsteht die Stammesgemeinschaft mit ihren Ordnungen. Mag immerhin auch die natürliche Grundlage gemeinsamer Züge und der Blutsverwandtschaft bestehen, zum vollen Bewußtsein kommt sie doch erst durch die Religion und sie wird nicht nur sanktioniert, sondern kultisch realisiert in gemeinsamen Kultushandlungen, in den Opfermahlzeiten, insbesondere wo in dem gemeinsamen Genuß des Opfertiers, an dem auch die Gottheit teil hat, eine sakramentale Einheit des Stammes und seines Gottes hergestellt wird. So können auch spezifisch religiöse Handlungen zugleich sittlichen Charakter

tragen. Andererseits aber giebt es eine Fülle von ceremoniellen Handlungen, die an sich nicht sittlich sind, sondern dazu dienen, das übersinnliche Wesen im Interesse der eigenen Eudämonie zu beeinflussen.

Kurz es wird von der Religion auf diesen niedrigen Stufen das sittliche Leben umspannt; aber die Religion greift insofern weiter, als sie auch das eudämonische Gebiet umfaßt und im Zusammenhang damit eine Fülle von Handlungen hervorbringt, die spezifisch ceremoniellen, gottesdienstlichen Charakter tragen. Nur muß hinzugefügt werden, daß auf dieser Stufe selbst, ein bewußter Unterschied zwischen den sittlichen und ceremoniellen Handlungen, zwischen den *wirklich* sittlichen Ansätzen und den oft sogar widersittlichen Ceremonien nicht gemacht wird, weil die Religion alles gleicherweise mit ihrer Sanktion deckt und weil der Unterschied zwischen dem Natürlichen und Sittlichen noch nicht durchgeführt ist. So kann es z. B. für wertvoll gelten, das Naturleben, in dem man die göttliche Kraft ahnt, zu durchleben, was oft genug unsittliche Kultushandlungen zur Folge hat (obscöne Tänze u. dergl.), während daneben die Religion sittliche Elemente sanktioniert.

Der Satz wird feststehen: je mehr sich das Bewußtsein aus der sinnlichen Zerstreutheit zu höheren Einheiten erhebt, je mehr es ihm gelingt, sich klar von seiner Umgebung und der Natur zu unterscheiden, je mehr es seiner selbst mächtig wird, um so mehr beginnt ein ethisches Leben, um so vollkommener entfaltet sich die Religion. Auch das haben wir schon im Kreise der Naturvölker gefunden, daß sie unter sich höhere und niedere Formen neben einander haben, wie z. B. die Neger und besonders die Indianer.

Eine wirklich höhere Stufe stellen die *Kulturreligionen* dar, die freilich auf der Stufe der Naturreligion sich aufbauen. Sie treten da auf, wo ein wirklich geordnetes Staats- und Religionswesen mit festen Satzungen, die meist in heiligen Büchern verzeichnet sind, sich findet. Das ethische Bewußtsein hat da die Stufe einer Sittlichkeit erreicht, die als maßgebende Sitte nicht nur das Leben beherrscht, sondern meist auch in codifizierter Form heiliger Schriften zu festem Ausdruck gebracht ist. Diese Religionen sind fast durchweg national bestimmt und es gilt deshalb auch hier, daß die Ethik wie die Religion an die natürlichen Bedingungen und Anlagen anknüpft; das erklärt ebenso die Korrespondenz, die auch hier zwischen dem religiösen und ethischen Leben desselben Volkes stattfindet, wie die individuellen Unterschiede in den religiösen und ethischen Vorstellungen



und Sitten unter den verschiedenen Völkern. So ist durch den Handelsgeist der Phönizier ihre Religion wie ihre Ethik bestimmt, so ist der nüchterne, praktische Geist des Chinesen dem spekulativen, träumerischen Geist der Inder ebenso entgegengesetzt wie im Abendland der praktische, gewaltthätige Römer dem ästhetischen, phantasie- und geistreichen Griechen. Und diese Unterschiede sprechen sich in der Ethik und Religion dieser Völker zugleich aus. Beide haben einen spezifischen Charakter bei jedem dieser Völker. Ebenso aber werden bei diesen Nationalreligionen die ethischen Grnndzüge insoweit dieselben sein, als die menschlichen Verhältnisse überall dieselben sind. Das Familienleben, die Pietät gegen die Ahnen und Eltern, die Lehrer und Leiter, die Unterordnung unter den Staat und seine Vertreter, das öffentliche und private Recht, die rechte Behandlung des Eigentums, die soziale Ordnung der Stände, Kunst nnd Wissenschaft, Handwerk, Industrie, kurz die Kulturarbeit sind ebenso Gegenstand der sittlichen Reflexion, wie die persönlichen Tugenden der Milde gegen Leidende und Hilfsbedürftige, die Beherrschung der Affekte und Leidenschaften, Nüchternheit, Keuschheit, Friedfertigkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Tapferkeit. Sie sind alle durch die Religion vorgeschriebene Ordnungen und Pflichten, über die die Gottheit wacht. Nur schließt diese Gleichartigkeit nicht aus, daß im einzelnen doch diese Gebiete in den verschiedenen Religionen verschieden beurteilt und behandelt werden, daß je nach der Art und Begabung des Volkes z. B. mehr das praktische oder mehr das theoretische Leben hervortritt, sowie daß diese überall gleichen Grundverhältnisse doch überall im einzelnen verschieden behandelt werden. Die Reinheit der Behandlung der genannten Fragen hängt ferner davon ab, wie weit das Bewußtsein den Unterschied von Geist und Natur vollzogen hat. Diese Religionen zeigen hierin verschiedene Grade und doch findet sich keine, der nicht noch die Reste der Naturreligion anhaften. Im ganzen aber wird bei all diesen Völkern das Recht und die Sittlichkeit noch in der engsten Verbindung stehen und mit der Religion verknüpft sein. Auf die festen Ordnungen, die zugleich rechtlich festgestellt sind, kommt es an. Ob aber diese Ordnungen, die als göttliche immer gelten, von einer organisierten, religiösen Gemeinschaft, einer Priesterkirche, theokratisch gehütet werden, ob die Religion einen ausgedehnten Ceremoniendienst hat und eine für das gesamte Leben tonangebende Priesterschaft, oder ob die sittlichen Ordnungen in der Rechtsordnung des Staates,

der zugleich moralische Erziehungsanstalt ist und als die Offenbarung der Gottheit gilt, ihren Halt haben, das ist verschieden. Die Ägypter und Juden sind z. B. theokratisch gerichtet, während z. B. die Chinesen die historische Staatsordnung vergöttern und keine Priesterschaft kennen, und ebenso die römische Religion durchaus Staatsreligion ist. Ich will beispielshalber zunächst die Ägypter und Chinesen mit ein paar Worten einander gegenüberstellen.

In der ägyptischen Religion, um mit dieser zu beginnen, ist der Tierdienst, das Zauberwesen noch aus früheren Stufen aufbewahrt. Die Ägyptologen streiten noch darüber, ob die ägyptische Religion von Anfang einem pantheistischen Monismus zugeneigt hat, in dem die einzelnen Götter alle als Erscheinungsformen der einen Gottheit Unterkunft finden konnten, oder ob erst aus Lokalkulten im Zusammenhang mit der Vereinigung der ägyptischen Gaue zu einem Reiche dieser Monismus entstanden ist, indem man sich sagte, daß es dieselbe Gottheit sei, die an verschiedenen Orten verehrt wurde. Jedenfalls ist man darüber einig, daß schließlich in Ägypten ein pantheistischer Monismus, der die einzelnen Gottheiten als Erscheinungen des Göttlichen ansah, in allen denselben die Finsternis überwindenden Gott erkannte, mit dem Totenkult und der Tierverehrung in sehr wunderlicher Weise sich verbunden hat. Diese Einheitslehre wurde von einer geordneten Priesterschaft gepflegt, welche in der älteren Pyramidenzeit dem Fürsten unterstellt war, so daß die Religion staatlichen Charakter trug, während in der späteren Zeit, der ersten und zweiten Thebanischen Dynastie, die Macht der Priesterschaft das Königtum überflügelte. Was uns hier besonders interessieren muß, ist die eigentümliche Kombination von Ethik und Religion, die wir hier finden. Es ist einmal diese Ethik bedingt durch das Ziel, das sich der Ägypter steckt, ein langes glückliches Leben, Ruhe im Grabe und Seligkeit im Jenseits. Das Motiv des Handelns ist also eudämonistisch. Daß sie Ruhe im Grabe wünschen, hängt damit zusammen, daß sie den Leib durch Mumifizieren gleichsam verewigen wollen; die Seligkeit des Jenseits wird in sinnlichen Farben der Fortsetzungstheorie (d. h. der Theorie, welche das jenseitige Leben als die Fortsetzung des diesseitigen in vollkommenerer Form ansieht) geschildert: das Korn ist sieben Ellen hoch, die Ähren sind zwei Ellen lang, Säen, Ernten, Pflügen, Graben, Rudern auf Kanälen, Alles ist wie im Diesseits, wie der Himmel das Abbild Ägyptens ist; Fleisch und Geflügel, Bier und Brot

bekommt der Selige reichlich; er ißt von dem Tisch des Osiris, er atmet den Duft von Blumen u. s. w. (ähnlich wie die Erwartungen vom Millenium, vom 1000jährigen Reich im Christentum). Ja, die Idee des Vergottetwerdens der Seligen ist auf das Bestimmteste ausgesprochen; sie werden Osiris und die Götter selbst sorgen für sie und bringen ihnen die Opfergaben. Sie sind im Frieden und „trinken das Wasser des Lebens“. Andererseits aber werden die Bösen gestraft und wir finden hier ebenfalls sinnliche Strafen, für jede Sünde besondere; z. B. mit dem Kopfe nach unten sind sie aufgehängt; an Pfähle gebunden, werden sie zerfleischt u. s. w. (Dante'sche Hölle). Um nun die Hölle zu meiden und die Seligkeit zu erlangen, ist zweierlei notwendig: einmal giebt man dem Toten Amulette, Zaubersprüche, das Totenbuch mit; sodann aber muß er zeigen, daß er gut gelebt hat; er muß vor den Richter treten. Die ägyptische Ethik ist durch die Idee der Vergeltung bestimmt. Das Totengericht ist auf der Vignette des Turiner Papyrus vom Totenbuch abgebildet; hier hat der Verstorbene sich zu rechtfertigen. Er spricht z. B.: Ich war gerecht und aufrichtig ohne Hinterhalt, trug Gott in meinem Herzen. Ich that Gutes auf Erden, beging keine Übel, kein Verbrechen ... Meine Richtschnur war übereinstimmend mit den Gesetzen des Tribunals der doppelten Gerechtigkeit ... Die Güte und Wahrhaftigkeit, die in den Herzen meiner Eltern waltete, hat meine Liebe zurückgegeben ... Obwohl ich einer der Hochgestellten war, handelte ich stets, als ob ich einer der Niedrigen gewesen wäre; ich drängte keinen zurück, der würdiger war als ich. Was ich hörte, wiederholte ich gerade so, wie es gesagt ward ... Ich war für den Hungrigen Brot, für den Durstenden Wasser, für den Nackten Kleidung, für den, der in Not war, eine Zuflucht, und das, was ich ihm that, das hat der große Gott vergolten ... Ich fügte nie einem unschuldigen Kinde ein Leid zu, unterdrückte keine Witwe, mißhandelte keinen Hirten. Zu meiner Zeit gab es keinen Bettler ... Die Witwen waren versorgt, als ob ihre Gatten noch lebten. Ähnlich wie im Totenbuch, sind in dem Papyrus Prisse die Lebensregeln des Ptahotep verzeichnet. Da wird Weisheit, Achtung der Eltern und Vorgesetzten, des Eigentums, Genügsamkeit, Barmherzigkeit, Friedfertigkeit, Freigebigkeit, Demut, Keuschheit, Nüchternheit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit gepriesen. Die Tugenden, die gefordert werden, zeigen einen hohen, ethischen Standpunkt. In sozialer Be-

ziehung waren die Stände geschieden und die Priesterschaft herrschend; aber das Priestertum war keineswegs erblich, sondern konnte durch Kenntnisse erworben werden. „Willst Du Dich auszeichnen als Schriftgelehrter, so dringe ein in die Wissenschaften, lege sie dir ans Herz ... Der Oberste der Hierogrammaten hat keinen Sohn und der Großsiegelbewahrer keinen Erben seiner Größe. Die Stellung des Schriftgelehrten hängt ab von seiner Kenntnis." Der Ägypter war doch sein Leben lang von seinen Priestern, von seiner Kirche geleitet. Speisegesetze, Gesetze über Reinheit, Opfer, Fasten, Besorgung der Grabstätten, die Pflege der Gesundheit, alles war Vorschrift der Religion, die Sittlichkeit von ihr abhängig. Die Priester kannten die Medizin und übten größtenteils Zauberkünste neben wirklichem Können, z. B. Staaroperation. Die ägyptische Kultur war umfassend. Die Künste, Musik, auch Instrumentalmusik, Malerei, Baukunst, Bildhauerei waren ausgebildet. Ihr Charakter ist weniger auf das Schöne, als auf das Massive und mathematisch Erhabene gerichtet, auf Werke von einer steinernen Ewigkeit, wie die Gräber die ewigen Häuser heißen und auch der Leib eine mumifizierte Ewigkeit darstellen soll. Etwas Starres eignet der ägyptischen Kunst. Das Wissen erstreckte sich u. A. auf Geographie, Astronomie, Kalenderwesen, Astrologie. Vor allem aber ist die Staatsordnung geheiligt und der Ka, der Geist des Königs, wird göttlich verehrt: „Du bist ein Herr, wie die Majestät des Sonnengottes Rah; die Götter und Göttinnen preisen deine Wohlthaten und beten an und opfern vor deinem Bilde." „Ich gebe dir, so redet der Gott zum Könige, das Firmament und alles, was darauf ist." Das Priestertum wurde über das Königtum Herr, besonders seit die Reform eines allen Polytheismus ausschließenden solaren Monotheismus Amenophis' IV, die zugleich auf die Emanzipation vom Priestertum gerichtet war, in Tel Amarna gescheitert war.

Fragen wir nach den hervorstechendsten Zügen des ägyptischen Charakters in ethischer und religiöser Beziehung, so ist die Religion noch hylozoistischer Pantheismus, d. h. die schließlich sogar als sich selbst erzeugend vorgestellte Gottheit ist das Prinzip des Lebens, wie es über den Tod siegt. Eben daher hat diese Religion trotz aller Strenge einen heiteren Charakter. Der Sieg des Beharrenden über das Vergängliche wird auch in ihrer monumentalen Kunst wie in der Mumifizierung der Leichen ausgedrückt. Die feste Ordnung, wie sie schon in den natürlichen Bedingungen des Nilthals mit den

regelmäßigen Nilüberschwemmungen gegeben ist, diese mathematische Ordnung des Naturlebens wird mit der rechtlichen, staatlichen und mit der das gesamte Dasein umfassenden Ordnung der Religion verbunden. Das Maß ist den Ägyptern das höchste, wie es sich auch überall in dem streng geregelten Leben ausspricht. Die sittliche Ordnung ist im Staatsoberhaupt repräsentiert, das als göttlich betrachtet wird, ebenso aber in der Priesterkirche, die das ganze Leben bestimmt, und sie ist u. a. in dem Totenbuch niedergelegt. Wie aber hier ein strenges Bewußtsein der Ordnung ist, — Maat, die Göttin der Gerechtigkeit, spielt eine große Rolle — so ist auch das Subjekt, die Person, zur Geltung gekommen. Wer die Gesetze befolgt, hat Hoffnung auf ein langes glückliches Leben, Ruhe im Grabe, ja er kann Osiris werden, vergottet werden. Diese Wünsche sind es, die als Motive für die Sittlichkeit angegeben werden. Die Ethik hat hier noch einen eudämonistischen Zug. Die Gebote zeigen eine große Rücksichtnahme auf die Personen, ein großes Wohlwollen, Pietät, Achtung nach oben, Freundlichkeit nach unten, aber ebenso umfassen sie die religiösen, ceremonialen Pflichten und bleiben vereinzelt. Auf die einzelnen Werke kommt es an und das Thun derselben hat zur Folge die Überwindung des Todes durch das Leben, die Vermeidung, wie es heißt, des zweiten Todes im Jenseits. Die Herrschaft des Lebens über den Tod ist der Trost und das Ziel dieser Religion. Sie wird erreicht teils durch die Befolgung der kirchlichen und staatlichen Ordnungen und der religiös sanktionierten ceremoniellen und sittlichen Satzungen, teils durch Zaubermittel, die dem Menschen über irdische und jenseitige Gefahren hinweg helfen. In Ägypten empfiehlt die religiöse Ethik, wie auch sonst oft genug, sakramentale, durch sich selbst ohne menschliches Zuthun wirkende Heilsmittel und religiöse, ceremonielle Handlungen (gute Werke) auf gleiche Weise als Heilsbedingungen neben wirklich ethischen Handlungen. Wunderlich sind in dieser Religion die niedrigen Elemente des Tierkultus, insbesondere des Apisdienstes, die ausgebreitetste Zauberei mit der Idee der Ordnung des Naturlebens und des Staates, in der das Göttliche sich kund thut, mit der Idee der Herrschaft des Lebens über den Tod, mit erhabenen Sittengeboten verknüpft, deren Einhaltung das Mittel ist für ein langes Leben, Ruhe im Grabe und seliges Jenseits.

Herodot erzählt, daß bei Gastmahlen das Bildnis eines Toten herumgetragen worden sei mit den Worten: Schaut diese Gestalt

an, ihr werdet ihr nach dem Tode gleich sein, deshalb trinkt und seid fröhlich. Aber der Harfner, der zur Freude auffordert angesichts des Todes, fordert auch auf, eingedenk zu sein des Tages, von dem man nicht zurückkehrt; dann wird es dir frommen, ein gutes Leben gelebt zu haben; deshalb sei gerecht und hasse das Unrecht, denn der, der die Tugend liebt, wird triumphieren.

Einerseits hat die Person hier sich selbst erfaßt und will sich selbst behaupten im Diesseits und Jenseits, was sich auch besonders in dem selbstbewußten ja selbstgerechten Bekenntnisse ausspricht, das den Verstorbenen vor dem Totengericht in den Mund gelegt wird und das im Gegensatz zu anderen Religionen kein Sündenbewußtsein verrät, andererseits wird durch dies Bewußtsein der Ordnung der Natur und des Rechtslebens die Person gezügelt und die Einhaltung der Gebote ist die Bedingung ihrer Glückseligkeit. So ist sie abhängig von der göttlichen Ordnung, die die Priester vertreten, von der Priesterkirche, die schließlich auch den göttlich verehrten König von sich abhängig macht. Aber einmal ist hier der Staat und die Kirche noch national bestimmt mit Ausschluß der Fremden und dem Anspruch, daß Ägypten die Welt sei. Sodann ist die Selbstbehauptung der Person noch nicht völlig klar erfaßt; es ist die sinnliche Person, bis auf den Leib, der als Mumie erhalten werden soll, und doch zugleich die geistige Person; und ebenso ist auch die Ordnung halb geistig sittlich, halb noch äußerlich sinnlich ceremoniell und teilweise durch Magie, Astrologie gekreuzt. Eben darum ist auch die äußere Eudämonie zu der Sittlichkeit noch nicht in klares Verhältnis gebracht. Um sie zu erreichen, sind sittliche, aber ebenso ceremonielle Handlungen Bedingung; ja Zauberei kann auch zu ihr verhelfen. So war es möglich, daß schließlich der Epikuräismus in Ägypten siegte. Ebenso war die Gottheit noch nicht genug von dem Naturleben geschieden und so konnte es kommen, daß schließlich die Religion bei aller Pracht des Gottesdienstes damit endete, daß die Götter mit den irdischen Naturobjekten selbst vielfach identifiziert wurden, d. h. mit ihrem Untergang.

Wenden wir uns zu der chinesischen Religion, so ist auch hier der mongolische Schamanismus und Geisterglaube noch nicht überwunden. Aber schon in der alten Reichsreligion ist er wenigstens der allgemeinen Ordnung des Staats- und Naturlebens eingefügt und durch die Pietät des Ahnenkults geadelt. Die altchinesische Religion vor Cong-tse hatte den alten Geisterglauben dem Glauben

an den Himmel, den oberen Kaiser, und seiner Ordnung untergeordnet, die sich in der Korrespondenz der Naturordnung und der moralischen Ordnung des chinesischen Staatswesens offenbarte. Von einer Kirche ist hier nicht die Rede. Ohne Priesterstand, ohne Mythologie, ohne Dogmen ist diese Religion. Sie wird gelehrt durch den Staat, dessen Beamte das Volk über seine Pflichten durch Beamtenpredigten zu belehren haben. Diese Ordnung zeigt sich in der Über- und Unterordnung im Familienleben und in der Anerkennung des Rechtes jeder Stufe, die der Einzelne im Staatsleben einnimmt, insbesondere in dem gesellschaftlichen Ceremoniell. In dem geordneten Lauf der Welt, und in der Ordnung des chinesischen Reiches offenbart sich die himmlische Ordnung. Besondere Offenbarungen giebt es nicht; durch den Gang der Begebenheiten selbst offenbart sich der göttliche Wille. Das hindert aber nicht, daß nicht doch das Eingreifen der Geister, und außerordentliche Begebenheiten zu dieser Ordnung gehören, und daß aus letzteren durch Wahrsagerei und Astrologie der göttliche Wille erkannt werden kann. Aber auch die Wahrsager sind Staatsbeamte. Der Charakter dieser Religion ist ein durchaus weltfreudiger und diesseitiger. Langes Leben und ein gutes Ende ist der Wunsch jedes Chinesen. Übrigens war in der Art, wie die himmlische Ordnung aufgefaßt wurde, noch eine Unklarheit. Der Mensch soll sie mit herstellen und doch ist sie dem Menschen übergeordnet. Die Herstellung der Ordnung durch das rechte sittliche Verhalten hat Cong-tse besonders verfolgt, die Unterwerfung unter die Ordnung hat Lootse in seiner Taolehre betont.

Cong-tse stellt die Höhe der chinesischen Denkweise dar; er ist der Typus chinesischen Wesens und wird noch heute vom Kaiser selbst verehrt. Jährlich fallen ihm 30000 Stiere zum Opfer. Er will nichts neues bringen. Er will zu den Idealen der alten Kaiser zurücklenken. So ist er historisch gerichtet. Er sieht die göttliche Ordnung in der Natur und in dem chinesischen Reiche, insbesondere in der Geschichte des chinesischen Reiches und verwendet diese Geschichte im Interesse seines moralischen Grundgedankens, besonders durch den Nachweis, daß es den Regenten, die die Ordnung des Himmels befolgten, gut, den schlechten schlecht ging. Die heiligen Bücher enthalten vor allem diese Wahrheit. So verkörpert sich in ihm das chinesische Ideal, Gehorsam gegen die himmlische Ordnung, wie sie sich in dem Staats- und Familienleben entsprechend dem Naturleben darstellt. Vom Himmel als persönlichem Wesen redet

er nicht; er ist ihm der Beschützer der Ordnung. „Was redet der Himmel? Die vier Jahreszeiten kehren regelmäßig wieder und die hundert Dinge entstehen, was spricht er noch?" „Des Himmels Thun ist ohne Laut und Geruch." Daher betet er auch nicht eifrig: „daß ich gebetet habe, ist schon lange." Das Kranksein und Sterben ist Bestimmung und kann durch Gebet nicht geändert werden. Auch von Wundern und Geistern will er nicht viel wissen. „Wovon er nicht sprach, das waren Wunder, Kraftäußerungen, Unruhen und die Geister." Auch vom Tode redete er ausweichend: „Du kennst das Leben noch nicht, wie wirst du den Tod kennen!" Aller theoretischen Spekulation ist er fern. Er ist durchaus praktisch gerichtet. Der Inhalt seiner Ethik ist in der Ordnung gegeben, wie sie das staatliche und soziale Leben darstellt. Sie ist sozial. Das Interesse an der Person tritt zurück. Die Unterordnung der Kinder unter die Eltern, der Frau unter den Mann, im übrigen die Trennung der Geschlechter als „Damm für das Volk", die Unterordnung der Jüngeren unter die Älteren, der Regierten unter die Regierenden und die Darstellung dieser Unterordnung in dem Ceremoniell, die Treue in der Freundschaft sind ihm die Pfeiler des sittlichen Lebens. Vielleicht ist das Centrum der ganzen Moral die Pietät; der Ahnenkult ist ihm nur wertvoll als Äußerung der Pietät. „Einem Manen opfern, der nicht der Deinige ist, ist Schmeichelei. Wer aber etwas als gerecht erkannt hat und nicht übt, der ist feige." So pflegt er die Pietät gegen die Geschichte nnd Tradition, die Pietät in allen menschlichen Verhältnissen. Auch die Opfer, das ganze Ceremonienwesen haben ihre pädagogische Bedeutung, die Menschen an die Pietätspflichten zu erinnern. Das den Einzelnen bevormundende Staatswesen faßt er auch mehr moralisch auf als rechtlich. Die Fürsorge der Regierung soll sich erstrecken auf das äußere Wohl, den Unterhalt des Volkes, Aushilfe zur Zeit der Not, Pflege des Ackerbaues, Belehrung über Moral. Belehrung, gutes Beispiel ist die Hauptsache. Die Strafen verwirft er nicht, aber er stellt sie zurück. „Wenn gute Männer ein Land hundert Jahre regieren würden, könnten sie die Schlechtigkeit bewältigen und die Todesstrafe abschaffen. Das ist ein wahres Wort." „Wer ohne Gebiß und Halfter nur die Peitsche beim Pferde gebraucht, wird sicher den Wagen verderben. So wird der, der ohne Tugend und Gesetz gegen das Volk nur Strafen anwendet, sicher das Reich ruinieren." Ein friedliches, fleißiges, zufriedenes

Volk will er erziehen, den Geist der Milde gegen Verlassene, Arme, Witwen, Waisen verbreiten, dazu soll die Staatsordnung dienen. „Erbarmen haben mit den Verlassenen und Witwen, Ernähren die Waisen und Vereinzelten, Mitleid haben mit den Armen und Bekümmerten, Ermuntern zur Pietät und Bruderliebe, Befördern die Weisen und Erheben die Fähigen: wo diese sieben Dinge geübt werden, da giebt es innerhalb der vier Meere keine Strafen für das Volk." Dagegen tritt bei ihm die Kriegswissenschaft zurück. Aber bei alledem kommt die Persönlichkeit gegen die Unterordnung nicht recht zur Geltung. In dem gesamten sittlichen Handeln sieht Cong-tse das Befolgen der Ordnung des Himmels, die auch unpersönlich ist. Die sittliche Thätigkeit soll die himmlische Ordnung auf Erden darstellen. „Himmel und Erde bewegen sich und alle Dinge verwandeln sich und erzeugen; so bewegt der heilige Mann alle Menschenherzen und das ganze Reich ist in Ordnung." Das Volk soll ein Enkelherz, d. h. ein folgsames Herz gewinnen.

Die Frau ist immer abhängig, als Tochter vom Vater oder älteren Bruder, als Frau von dem Manne, als Witwe von ihrem Sohne. Die Thätigkeit der Frau ist im Hause. Cong-tse hält übrigens die Ehe hoch. „Die Ehe ist des Menschen Anfang und Endziel," sie ist das Abbild der göttlichen Ordnung. „Die Frau ist die Hauptperson in der Liebe, muß man sie nicht ehren." Auch die leichtgemachte Ehescheidung wird von ihm human eingeschränkt. Die Frau soll der Mann nicht verstoßen, wenn sie zur Zeit ihrer Verheiratung Eltern hatte, aber jetzt keine mehr hat, zu denen sie zurückkehren kann, wenn sie die dreijährige Trauer für des Mannes Eltern getragen hat, und in dem Falle, wenn sie arm und niedrig, jetzt reich und geehrt ist.

Die Vereinigung von Sittlichkeit und Frömmigkeit ist gegeben in der Demut gegenüber der Ordnung, die zugleich durch sittliche Thätigkeit abgebildet werden soll. „Drei Dinge verehrt der Weise: des Himmels Bestimmung, große Männer und die Maximen der Weisen. Nach oben grollt er nicht dem Himmel, nach unten schmollt er nicht den Menschen, darum kann er leicht seine Bestimmung erwarten." Eingreifen soll man nicht in die himmlische Bestimmung mit Wünschen. Man soll bereit sein sich zu fügen und das Seine thun. Ein guter Ackermann kann säen, ein guter Handwerker kann seine Geschicklichkeit anwenden, aber nicht machen, daß er auch einen Erfolg hat. Auch die Vergeltung wagt er nicht als allgemeine Regel

hinzustellen, wenn er auch in der alten Reichsgeschichte das Walten der vergeltenden Gerechtigkeit zu erkennen glaubt. Er bleibt dabei: Unsere Sittlichkeit soll sich in der Befolgung der Ordnung zeigen und dann die Bestimmung ruhig erwarten. Hier ist also die Ethik in der himmlischen Ordnung begründet, die sich aber in der historisch gegebenen Staatsordnung und der Naturordnung offenbart, der wir uns einfügen sollen, als deren Organe wir wirken sollen, mit dem Bewußtsein der Ergebung in Bezug auf unser Geschick. Die überwiegende Stimmung die Cong-tse ist doch die des Vertrauens. „Wer mich kennt, ist der Himmel" und der Himmel ist nicht willkürlich und kennt keine Vorliebe. „Der Weise übt das Gesetz und erwartet dann die Bestimmung. Das ist alles."

Entgegengesetzt ist die Taolehre des Lootse, insofern er die Versenkung in das Tao fordert. In diesem Urgrund soll man Ruhe finden, den Leidenschaften entsagen, dadurch andern zum Muster dienen und dem Staate nützen. Denn auch im Staate ist das Wertvollste Ruhe; Bedürfnislosigkeit und Demut erhalten am besten die Staatsordnung aufrecht. — Das Wesentliche, beiden Männern Gemeinsame ist die Anerkennung der Ordnung, die in dem traditionellen und stabilen Staatswesen und dessen ehrwürdiger Geschichte verkörpert ist. Daß eine gute Regierung für das verhältnismäßig unmündige Volk da ist, welche den Bestand der Staatsordnung garantiert, in der die göttliche Ordnung sich offenbart, ist das Wichtigste und Pietät gegen die Ordnung in Familie und Staat die Hauptsache. Auch hier ist das chinesische Reich die Welt; die Geschichte ist nur Tradition; die Ordnung ist stabil, und so ist die Ethik durch diesen sozial-religiösen Charakter an jedem Fortschritt gehindert. In der empirisch gegebenen traditionellen Ordnung, die der Naturordnung entspricht, ist das Göttliche in der Welt offenbar.

Da aber die in China gegebene Natur- und Staatsordnung die Weltordnung überhaupt ist, so ist diese Ethik partikularistisch abgeschlossen und dem Fortschritt abgeneigt. Der Aberglaube ist ebenfalls noch nicht überwunden, weil die Naturordnung noch nicht konkret genug im einzelnen erkannt und der Glaube an Prognostica festgehalten ist, zumal das unselbständige Subjekt noch keine Entscheidung zu treffen wagt und deshalb sich mantischer Künste bedient. Da nun diese Ordnung stabil bleibt, da ferner der Geisterglaube und der Glaube an Prognostica nicht beseitigt, wenn auch ersterer von Cong-tse hauptsächlich auf die Pietät gegen die Ahnen reduziert ist, da äußer-

liches Ceremoniell ebenso als pädagogisches Mittel verwendet und als Ausdruck der Über- und Unterordnung geschätzt wird, so ist es kein Wunder, daß die chinesische Ethik verfiel, weil das Zauber- und äußerliche Ceremonienwesen alles überwucherte. Das war auch wohl deshalb der Fall, weil die Persönlichkeit noch ganz dem Staat unterstellt, mit ihren individuellen Bedürfnissen noch nicht hervortritt. Die Menschenwürde kommt beinahe nur zum Bewußtsein in der ceremoniell veräußerlichten Idee der Anerkennung der einem jeden zukommenden speziellen Stufe der äußeren Ehre. Das Gemüt ist in der chinesischen Ethik nicht ausgebildet, die Phantasie ist entweder gänzlich durch eine nüchterne Auffassung der Ordnung zurückgedrängt, oder sie wird phantastisch, soweit sie dieser Ordnung nicht gehorcht, indem sie den mongolischen Geister- und Zauberspuk erneuert. Wie die chinesische Staats- und Gesellschaftsordnung in ihrer uralten Tradition für unverbesserlich gehalten wird, so ist auch kein starkes Bewußtsein des Bösen vorhanden. Dieses wird höchstens in der Abweichung von dem Alten gefunden. Die Weltanschauung, die dieser Ethik und Religion entspricht, ist optimistisch. Man begnügt sich mit dem Gegebenen und findet in dieser Ordnung die Beruhigung und den ethischen Antrieb „der Himmel erzeugt in mir die Tugend. Was kann Kuan-ti mir thun?"

Vierter Vortrag.

Wir haben die Höhe der mongolischen und afrikanischen Religion betrachtet, es erübrigen noch die arischen und semitischen Religionen in ihrem Verhältnis zum ethischen Leben. Auch die arischen Religionen zeigen gemeinsame Züge, die sich in der Ethik geltend machen, nicht minder aber eine große Mannigfaltigkeit, die sich ebenfalls in der Ethik zeigt. Der gemeinsame Zug der arischen Religionen ist der, daß die Götter und Menschen mehr gleichartig vorgestellt werden, daß die Überordnung zurücktritt. Das zeigt sich in den verschiedensten Formen. Bei den abstrakten Indern so, daß die Einheit Gottes und des Menschen in der An-

dacht, in dem bei dem Opfer gesprochenen Wort, selbst vergottet wird, ja, daß als das Höchste nicht das göttliche Sein, sondern die Einheit von Subjekt und Objekt, das Atman, das Brahm angesehen wird, daß also das Göttliche erst in dem höchsten Selbst, in das der Mensch aufgeht, gefunden wird, woraus für die Ethik von selbst als letztes Ziel die Auflösung des Handelns in Beschaulichkeit und Askese sich ergiebt. Auf der universalistischen Stufe des Buddhismus aber wird auch da, wo Buddha göttlich verehrt wird, doch für jeden, der diese Stufe erreichen kann, als Ideal hingestellt, daß er selbst auch ein Buddha werde, wie es eine Fülle von Bodhisattwa's, d. h. Aspiranten der Buddhawürde giebt. Bei den Persern stellt sich trotz der Erhabenheit Ahura Mazdas, des alleinigen Gottes, dessen Geschöpfe die ihn umgebenden höchsten Geister sind, die Gleichheit mit der Gottheit darin heraus, daß in dem Kampfe gegen das böse Prinzip, den Angromainus mit seiner Dämonenschar der Mensch durch seine Thätigkeit mit dazu beitragen soll, das Reich des Bösen zu zerstören und als Mitkämpfer mit der Gottheit den Sieg des Reiches des Ahura Mazda zu fördern, indem er das Gesetz Zarathustras nach der ceremonialen, ethischen und kulturellen Seite befolgt. Bei den alten Germanen durchlaufen die Götter mit den Menschen den Weltprozeß, ja sie haben an der Vergänglichkeit und Schuld selbst teil, und doch sahen es die Germanen als Pflicht an, auf alle Weise mit den Göttern zu kämpfen und, wenn auch dieser Kampf aussichtslos scheint, angesichts der bevorstehenden Götterdämmerung doch bei den Göttern auszuhalten und ihnen in ihrem Kampfe zu helfen, an dem großen Weltdrama sich aktiv zu beteiligen. Dem entspricht es auch, daß die Germanen trotz des großen Einflusses ihrer Priester den persönlichen Charakter, die Freiheit hochachten; daher die Hochschätzung der persönlichen Tugenden (Treue in der Gefolgschaft ihrer Führer, Tapferkeit, Sorge für guten Namen, Achtung in der Gesellschaft, Hochhalten der Frauen, Treue in der Freundschaft, Ehrlichkeit, Ehrfurcht vor dem Alter.) Die Bedürfnisse des Gemütes machen sich bei ihnen geltend. Kurz, ihr persönlicher Charakter, ihre Freiheits- und Ehrliebe entspricht ihrem Verhältnis zu den Göttern, die freie Bethätigung fordern. Bei den Griechen zeigt sich diese Gottverwandtschaft des Menschen teils indem die Götter die höchsten menschlichen Eigenschaften erhalten, teils indem die Menschen mit der Gottheit eins werden können, insofern sie diese höchsten humanen Eigenschaften bewahren.

Die griechische Religion kann man geradezu als die Religion der Humanität bezeichnen, als die Religion, die darin gipfelt, daß der Weise mit der in der Welt sich harmonisch offenbarenden Vernunft sich eins weiß und demgemäß in schöner Sittlichkeit sich bethätigt. Dem Römer endlich „ist die Gottheit Hilfsinstrument für sehr konkrete irdische Zwecke". Die Herrschaft über die Sache im Eigentum, die Machtentfaltung im großen, die Rechtsordnung, die diese Macht erhält, ist der charakteristische Inhalt des römischen Strebens; in den Dienst dieser Zwecke tritt die Gottheit; Jupiter Capitolinus, der die Gottheiten der ganzen Welt schließlich gastlich bei sich aufnimmt, ist der Beschützer des römischen Staates, wie alle die vielen Genien konkreten Einzelzwecken dienen, dem Schutz des Hauses, der Gesundheit der heranwachsenden Kinder und ihrer einzelnen Funktionen. Sie haben einen Genius, der das Kind stehen lehrt, der seine Verdauung regelt u. dergl. Die gesamte Religion dient den Interessen des irdischen Lebens. Diese Religion ist Nützlichkeitsreligion; es ist die Staatsvergötterung, die schließlich im Kaiserkult ihren Ausdruck findet. Die Herrschaft über die Welt, über die Menschheit des orbis terrarum, die staatliche Rechtsordnung als die Form, in der sich diese Machtherrschaft verwirklicht, ist der Inhalt dieser Religion. Kurz, überall bei den Ariern sehen wir in verschiedenen Formen die Gleichheit des Menschlichen und Göttlichen hervortreten und durch diesen Zug ist auch überall — im einzelnen verschieden — die religiöse Ethik bestimmt. Mit diesem Freiheitssinn und der Gleichheit des Menschen mit der Gottheit hängt auch die Entwickelungsfähigkeit dieser Religionen zusammen. Diese Entwickelungsfähigkeit zeigt besonders die indische und griechische Religion und Ethik. Sie zeigt sich bei den Römern, insofern die römische Religion sich durch Aufnahme der Götter der ganzen Welt synkretistisch erweitert, bei den Persern und Germanen, sofern sie den Weltprozeß ins Auge fassen. Insbesondere zeigt sich der Zusammenhang der Freiheit mit der Entwickelungsfähigkeit darin, daß bei einigen die religiöse Ethik als autoritativer Sittenkodex überschritten und eine freie Erkenntnis des Sittlichen uud seines Inhalts erreicht wird, teilweise so, daß man auf ungeschriebene Gesetze der Gottheit zurückgeht; teilweise macht sich aber die Freiheit so energisch geltend, daß an mehr als einer Stelle über die religiöse Ethik überhaupt hinaus gegangen wird und die Ethik eine gegen die Religion selbständige Stellung einzunehmen beginnt, so im

großen im Buddhismus, der ursprünglich atheistisch, mehr Ethik als Religion lehrt, so teilweise in der philosophischen Ethik der Griechen und Römer.

Dazu kommt noch ein anderes, den Ariern Gemeinsames, daß überall zugleich das Bewußtsein von der Differenz der Wirklichkeit mit dem Ideal sich geltend macht, bald mehr in eudämonischer, bald mehr in moralischer Form, bald mehr in der Betonung des Leidens, bald mehr in der Betonung des Schädlichen oder moralisch Bösen, endlich in der Form der Schuld, die teils als liturgische Unreinheit, teils als moralische Verschuldung aufgefaßt wird und mit dem Sühnebedürfnis verbunden ist. Wie schon in den Veden von liturgischer und moralischer Schuld und liturgischer, zauberischer Sühnung, ebenso aber auch von moralischer Reinigung die Rede ist, so spielt bei den Brahminen das Opfer die größeste Rolle; als das Ideal erscheint der Asket; sich aus der Sphäre der täuschenden Maja in die Einheit mit dem Brahm zu erheben ist das Höchste. Dem Leiden, dem Kreis der Wiedergeburten, dem Gesetz der Vergeltung zu entfliehen ist das Ideal des Buddhismus, ganz entsprechend der brütenden, erschlaffenden Hitze Indiens, welche die Thatkraft lähmt und nur der idealen Sehnsucht der Phantasie und dem spekulierenden Abstraktionsvermögen Vorschub leistet. Dasselbe Bewußtsein der Differenz von Ideal und Wirklichkeit spricht sich bei den energischen, an thatkräftige Kulturarbeit gewöhnten Persern in der Form aus, daß der Fromme für den guten Gott und sein Reich mit dem Bösen den Kampf zu bestehen habe gegen alles liturgisch, physisch und sittlich Unreine. Der Germane hat ebenfalls ein tiefes Gefühl der Vergänglichkeit, an der Weltenesche Ygdrasil sieht er die Würmer nagen; die Menschen haben durch Habgier Schuld auf sich geladen, die Götter sind mit in die Schuld verstrickt und alle gehen ihrem Untergang in der Götterdämmerung entgegen, aus dem dann freilich eine neue Welt hervorgeht, wenn diese Ideen wirklich altgermanisch und nicht etwa schon teilweise christlich tingiert sind. Auch bei den Griechen spielt nicht nur das Problem der Sühne für Schuld eine große Rolle und wird bald liturgisch, bald ethisch gelöst, sondern ebenso das Problem des Verhältnisses der Verschuldung als persönlicher zu der Schicksalsschuld und das Problem des Leidens, teils im Zusammenhang mit der göttlichen Gerechtigkeit, teils nach der ethischen Seite, daß in Leiden Lehre wohnt und man durch Leiden zur Herrlichkeit kommen kann.

Und wenn auch bei den Römern das Schuldbewußtsein in der älteren Zeit zurückzutreten scheint, so macht es sich doch in ihrem rechtlich bestimmten Kultus um so mehr geltend, insofern man auf das Peinlichste zu verhindern sucht, daß nicht ganz genau dem Gotte sein Recht wird, und die Rechtsverletzung wieder gut gemacht wird, ganz abgesehen davon, daß in dem späteren Rom gerade die Kulte besonders bevorzugt wurden, die dem Sühnebedürfnis ganz besonders entgegenkamen (Taurobolien, Kriobolien u. s. w.). Auch hierin ist also ein gemeinsamer Zug, daß der Arier die Vergänglichkeit, Leiden, Sünde, Unreinheit, Schuld in den mannigfachsten Formen empfindet.

Wie nun aber diese gemeinsamen Züge schon individuelle Differenzen aufweisen, so treten in den verschiedenen arischen Religionen die individuelle Unterschiede überhaupt stark hervor und beeinflussen auch durchweg das ethische Leben.

Wir finden einmal in Indien eine Entwickelung der Religion von der ursprünglichen Frische der Veden zu der Abstraktion des Brahmanismus, welcher eine ebenso in der Abstraktion der Beschaulichkeit und Askese endende Ethik zur Seite geht, die durch eine exoterische Moral ergänzt wird, welche auf die Kastenunterschiede, das peinlichste Opferceremoniell, die Autorität des Veda und der ihn lehrenden Brahminenkaste, auf die Lehre von der Vergeltung in den Wiedergeburten gebaut ist und dem praktischen Leben einigermaßen Rechnung trägt, wie sie z. B. im Gesetzbuche des Manu niedergelegt ist. Endlich haben wir eine die Kastenunterschiede grundsätzlich aufhebende, von dem Gesetz der Verkettung, von den Wiedergeburten für Alle Befreiung versprechende universale Religion oder Ethik, die trotz der späteren göttlichen Verehrung von Buddha doch auch dem einzelnen Buddha zu werden ermöglicht, teils durch die Selbstbeherrschung, das Niederhalten allen Begehrens, aller Leidenschaft der Affekte durch Mitleid, teils durch Beschaulichkeit. Ganz entgegengesetzt finden wir in Persien die monotheistische Religion des Zarathustra durchaus praktisch gerichtet und an das persische Staatswesen geknüpft. In Eran war man durch die Bodenverhältnisse gezwungen zu arbeiten. Hier machte sich der wohlthätige Einfluß des wasserreichen östlichen Gebirges im Gegensatz zu der westlichen und nördlichen Wüste bemerkbar, wo die Dämonen hausen. Dazu kam, daß Eran nach Norden und Westen beständigen Angriffen ausgesetzt, nicht geschützt war, daher hier die Streitbarkeit im Vordergrund stehen mußte. Der höchste Gott ist auch hier von

abstrakten Geistergestalten umgeben, den Amesha Spentas, den unsterblichen Heiligen, die zum Teil nur personifizierte Prädikate, des Ahura Mazda sind, gute Gesinnung, Unsterblichkeit, Reinheit u. s. f., zugleich aber Naturgeister sind; als sein Wesen wird die schöpferische Güte angesehen; er handelt und schafft nach seiner Einsicht, während der böse Geist mit seiner Schar von Geistern der Finsternis, Trauer, Lieblosigkeit, Tyrannei, des Hochmutes, Zornes, der Unersättlichkeit, der Trockenheit, Hungersnot, des Todes handelt, ehe er denkt. Angromainus hat nun der guten Schöpfung des Ahura Mazda, die ebenso das moralisch Gute, wie das Nützliche umfaßt, eine böse Schöpfung zur Seite gestellt, die ebenso das moralisch Böse wie das Schädliche umfaßt. Der Mensch ist berufen an der Förderung des Gottesreiches und der Zerstörung des Reichs des Angromainus mitzuwirken. Zu dem Zweck muß er das Gesetz Zarathustras befolgen, das ebenso ceremonielle wie sittliche Vorschriften enthält, ebenso die Förderung des physisch wie des moralisch Guten empfiehlt. Es wird hier Reines und Unreines unterschieden. Das ganze Leben ist ein Gottesdienst, in dem die Bewahrung der Reinheit, der liturgischen und der moralischen Reinheit den Mittelpunkt bildet. Rein ist das Feuer, das im Kultus die größte Rolle spielt. Rein sind alle Tugenden, vor allem Wachsamkeit, Arbeitsamkeit, Heilighaltung des Lebenskeimes, unrein das Gegenteil. Unrein ist ist aber auch alles Gesundheitswidrige, Geburt und Tod, auch Speichel, Abfälle, Leichen. Zur Befreiung von der Unreinheit sind die umständlichsten Ceremonien nötig, Waschen mit Kuhurin, aber auch Töten schädlicher Tiere. „Wer von Begräbnisstätten, in denen Auflösung, Krankheit, Fieberhitze, Unreinheit, Zittern, altes Haar ist, an denen sich die Dämonen sammeln, nur so viel einebnet, als die Größe seines Körpers ist, der hat alle Sünden bereut, die er in Sprechen, Denken, Handeln begangen hat.“ Zur Reinheit gehört ferner neben der liturgischen Reinheit und neben Gebet und Wachen vor allem Fleiß, der sich im Ackerbau, im Pflanzen Speise gebender Bäume, in der Pflege reiner Tiere, besonders Rindvieh, zu bethätigen hat. Askese wird hier nicht verlangt, sondern nur Reinheit im Interesse der Förderung des guten Reiches, das mit dem persischen identisch ist, Reinheit, die sich in positiver Kulturarbeit und Vernichtung des Schädlichen, wie in persönlichen Tugenden und liturgischer Reinheit bethätigt. Wie sehr aber hier äußerlich die guten Werke in ihrer Vereinzelung noch hervorgekehrt werden,

kann man z. B. daran erkennen, daß denen, die in einem jenseitigen Mittelreiche sind, bei denen weder die bösen noch die guten Thaten überwiegen, die überzähligen guten Werke anderer zugerechnet werden können. Man findet aber andererseits auch oft Reinheit in „Denken, Worten und Thaten" gefordert. So hilft der Mensch durch seine Mitarbeit dazu, daß das Reich des Ahura Mazda zum Siege kommt; einem Siege, den die persische Religion in ihrer später ausgeführten Lehre von der Weltverbrennung, der Auferstehung der Toten, der Vernichtung der Bösen, der neuen Erde, die nicht altert, verheißt. Man sieht, wie hier das Sittliche den Charakter des Gottesdienstes, des Wirkens für den guten Gott annimmt, und noch mit ceremoniellem Dienste vermischt und im Ganzen partikular persisch bestimmt ist. Das persische Reich ist die Welt. Aber im Gegensatz zu den Indern ist hier positives, praktisches Handeln gefordert.

Ein ähnlicher Gegensatz, wie zwischen Indern und Eraniern tritt im Westen hervor zwischen den theoretisch-ästhetisch gerichteten Griechen und den praktischen Römern. Nur hat die griechische Geistesart, ich möchte sagen plastischen Charakter im Unterschiede von der Abstraktionskraft der Inder, ihrem grübelnden, zur Passivität neigenden Wesen, ihrem ins Unbegrenzte maßlos schweifenden Geist, wie er sich in den endlosen Wiedergeburten, in ihrer wenig gestaltungsfähigen Phantasie, in ihrer träumerischen Märchenwelt ausspricht; die griechische Vernunft ist aktiv formende, gestaltende Kraft, die überall Maß, Harmonie, Schönheit sucht und die Wildheit der Naturmächte, die Zügellosigkeit der Titanen bändigt und selbst die orgiastischen Kulte, z. B. des Dionysos zu echt künstlerischer Begeisterung mäßigt. Der griechische Geist ist aber ebenso frei von der Bevormundung eines Standes und da die Gottheiten hier echt humanen Charakter tragen, so kann sich bei diesem einzigartigen Volke das sittliche Leben in voller Freiheit entfalten; hier ist kein Priestertum, das die Entwickelung durch sein starres Gesetz bindet, kein Dogma, das den denkenden Geist einschnürt; daher sich hier erst eine positive selbständige Philosophie und philosophische Ethik entwickeln kann, die über die substanzielle vorsophistische Ethik hinausgeht, die übrigens in Griechenland auch niemals kodifiziert war. Ebenso ist aber auch der römische Geist in anderer Weise praktisch gerichtet als der persische. Auch hier ist keine Priesterschaft imstande, durch ein Gesetz das religiös-sittliche Leben festzulegen. Die Römer bilden sich selbst ihre Gesetze; der Staat dieses Volkes ist

sein freies Gebilde, das die Götter zu schützen haben. Es giebt keine feststehenden Gesetze, die die Entwickelung hemmen. Das wunderbare Gebäude des römischen Rechts ist aus dem praktischen Leben, aus den Rechtssprüchen der Prätoren herausgewachsen, ihre Staatsordnung ist nicht durch ein göttliches Gesetz unverbesserlich festgelegt. Die Religion steht im Dienste der Machtentfaltung des römischen Reiches; ihre Rechtsordnung ist die feste Form, durch die diese Macht geordnet ist. So fromm der Römer war, die Frömmigkeit diente seinen Interessen; keine Priesterschaft hat je in Rom die Herrschaft geführt. Nachdem die griechische Kultur durch Alexander den Großen die Welt erobert und Orient und Occident verbunden hatte, hat Rom die Welt zu einer Einheit gebracht, in der die Resultate der gesamten Kulturentwickelung der gebildeten Welt durch eine feste Rechtsordnung geschützt wurden, und die Eroberer Griechenlands erfüllten sich selbst, so weit es ihnen möglich war, mit griechischer Bildung.

Gestatten Sie mir noch mit ein paar Worten die indische und griechische religiös-sittliche Entwickelung einander gegenüberzustellen. Ich übergehe die Vedenlitteratur und weise nur darauf hin, daß schon im Rig-Veda die Abstraktion beginnt, welche im Atman und Brahm endet. Brahmanaspati, der Gott der Andacht, später Gott der Brahminen, Agni, der Feuergott, der Opferer, der Mittler zwischen den Göttern und Menschen, Anumati, die die Gnade der Götter repräsentiert, Vacaspati der Herr des Wortes, der Ver-Vertreter der Kraft des im Gottesdienst gesprochenen Wortes, der auch als das weltschöpferische Wort gepriesen wird, sie alle tendieren auf die Einheit Gottes und des Menschen hin, die schließlich im Atman, im höchsten Selbst ihr Ende findet. „Meine Ohren schwinden, meine Augen und auch das Licht, das in das Herz gelegt ist; mein Geist mit seiner fernen Sehnsucht schwindet. Was soll ich sagen, was soll ich denken?“ „Als noch nichts war, der Tag noch nicht von der Nacht geschieden war, da war das Eine: Es hauchte hauchlos in sich selbst“. Diese Richtung ist in den Upanishads weiter fortgebildet. In dem Wissen des Einen ist die Einheit mit der Gottheit gegeben; das Letzte ist das Einswerden des Subjekts mit dem Einen; das höchste ist nicht das bloß objektive Sein; das höchste ist die Andacht selbst, in der das fromme Subjekt und das Eine eins ist; in dieser Einheit von Subjekt und Objekt ist erst das Göttliche wirklich gegeben. Das wird auch durch die Worte Brahm, Atman bezeichnet. Es ist das absolute Selbst. Hier sehen wir

die Religion in der Einheit von Gott und Mensch, in der höchsten Abstraktion des absoluten Selbst realisiert. Die Tendenz zu dieser Spekulation liegt schon in der Richtung auf die Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Bewußtsein, in der Andacht, im Opfer, im heiligen Wort. Sie wird aber erst vollendet, als die Arier in das heiße Gangesthal herabgekommen sind und erschlaffen. Der frische Geist der Veden hört hier auf.

Wie auf der einen Seite diese ungeheure Abstraktion vollzogen wird, die die religiöse Vedantaphilosophie zu einem System ausbildet, so wird auf der anderen Seite neben diesem esoterischen Prozeß eine immer peinlichere Ausgestaltung des Opferceremoniells vollzogen. Der Priester gewinnt über den Krieger die Oberhand. Mit dem Priestertum wird der Veda — Veda heißt Wissen — zu einem heiligen Buche, das selbst göttlich ist. „Der unvergängliche Veda erhält alle Geschöpfe"; es entsteht eine eingehende Theorie von der Inspiration des Veda. Der Veda ist für Götter und Menschen ein unvergängliches Auge. Daran schließt sich eine endlose Exegese des Veda. Die Wissenschaft der Grammatik wird ausgebildet, und im Anschluß an die Opferceremonien, das Abzirkeln des Opferplatzes, die Mathematik (Pythagoreischer Lehrsatz). Der Veda nimmt die herrschende Stellung im Denken ein. Unter den philosophischen Systemen sind die orthodox, die die Autorität des Veda anerkennen, wenn sie selbst atheistisch sind; die sie nicht anerkennen, sind ketzerisch. Die Ausleger und Hüter des Veda sind die Brahminen. Drei Lehren sind es, durch die die Brahminen ihre Herrschaft behaupten, die Lehre von der Autorität, ja Göttlichkeit des Veda, die Lehre von den Wiedergeburten und das Dogma von der absoluten Scheidung der Kasten, das sich erst im Zusammenhang mit der Unterwerfung der dunklen Ureinwohner des Gangesthales gebildet hat, wie schon das Wort Varna, Farbe für Kaste beweist. Alle drei Punkte sind neu; die vedischen Arier kannten keine Wiedergeburten, keine Kasten und kein heiliges Buch, weil damals noch frei die frommen Lieder produziert wurden. Auf der Lehre von Brahm, der Herrschaft des Kastenwesens mit den Brahminen an der Spitze, der Lehre von den Wiedergeburten, die im Interesse der Kastenordnung verwendet wurde, von der Autorität des Veda beruht die Ethik des Brahmanismus, wie sie u. a. im Gesetzbuche des Manu niedergelegt ist.

Daß diese Ethik in der Beschaulichkeit enden muß, versteht sich von selbst. Mit diesem theoretischen Ziel sind die praktischen

Anforderungen in der Art verknüpft, daß die praktische Thätigkeit die Vorstufe ist für die Erreichung dieses Zieles. In dieser Hinsicht werden vier Stufen unterschieden; zuerst kommt die Lehrzeit, wo der schon bei seiner Geburt sakramental geweihte Knabe in den Veden hauptsächlich unterrichtet wird. Nach derselben wird er durch eine Art Konfirmation Dvija, Zweimalgeborener; als solcher hat er in den Stand des Hausvaters zu treten, schon um einen Sohn zu haben, der ihm als Vater dereinst das Totenopfer bringen kann, wie er es selbst seinen Ahnen zu bringen hat. In der Ehe ist die Herrschaft des Mannes über die Frau eine sehr ausgedehnte. „Niemals ist die Frau selbständig." Der Mann darf sie sogar züchtigen. Zwar wird auch wieder verlangt, er soll sie ehren. „Wo die Frau betrübt wird, erlischt das heilige Feuer bald, wo sie das Haus verflucht, geht es bald unter." Aber sie soll doch im übrigen nichts thun, was dem Mann mißfallen könnte; ihre Aufgabe ist hauptsächlich die Wirtschaft des Hauses und die Kinderpflege. Sie soll stets guter Laune sein, um so für den Mann eine Göttin des Glückes zu werden. Hat nun jemand als Hausvater seine Pflicht erfüllt gegen die Manen durch Opfer, hat er einen Sohn groß gezogen, Gastfreundschaft geübt, das Studium des Veda gepflegt, so kann er in den Wald gehen, hat Freiheit im Denken und Handeln, braucht keine Opfer, versenkt sich nur in Beschaulichkeit in das All-Eine. Die höchste Stufe erreicht der, der ganz aus der Gesellschaft austritt, nur nach der Einheit mit dem Brahm trachtet, der Asket. Er hat höheres Wissen als der Veda, die Götter verschwinden ihm als bloße Namen. Nur Atman bleibt, Tat tvam asi, das Innewerden der Einheit aller Kreaturen im All-Einen. Hier ist also das, was in zwei Lebensformen anderwärts geteilt ist, das Familien- und wirtschaftliche Leben — und das Mönchtum auf die Altersstufen verteilt: und ist es nicht der natürliche Gang, daß der Mensch zuerst lernt, dann thatkräftig im Leben steht, endlich als Greis sich zur Beschaulichkeit zurückzieht? Alle sollen hier am Familienleben Teil haben, erst dann können sie die höhere Stufe einsamer Beschaulichkeit erreichen. Hier ist dann der autoritative Standpunkt überschritten. Vom Veda sind diese höheren Stufen unabhängig. Nun wird aber diese Ethik durch die Kastenunterschiede gekreuzt. Die Shudras, die dienende, unterworfene Klasse kommen kaum in Betracht. Die Vaishjas aber, die die gewerbthätigen Berufe hauptsächlich vertreten, erreichen für gewöhnlich nur die beiden ersten

Stufen, wie die Krieger, die Kschatria's für gewöhnlich nur die dritte Stufe, in den Wald zu gehen, die Beschaulichkeit erreichen, während die Brahminen für gewöhnlich die höchste Stufe allein gewinnen und durch alle vier Stufen durchgehen. Ausnahmslos freilich gilt das nicht. Insoweit ist doch für die drei höchsten Kasten noch ein Recht von Gleichheit gewahrt, wie auch unter ihnen Connubium besteht. Im übrigen sind doch die Brahminen die Hüter des Gesetzes und die übrigen Kasten ihnen untergeordnet. Die Kastenunterschiede werden so gewahrt, daß keiner in eine höhere Kaste übergehen kann; bezeichnend ist z. B. dies: Die Aufforderung, die Wahrheit zu sprechen vor Gericht lautet an den Brahminen: Sprich, an den Kschatria: Sage die Wahrheit, an den Vaishia; falsches Zeugnis ist so verbrecherisch wie Diebstahl. Die Strafen sind drakonisch, am mildesten gegen die Brahminen, die von Körperstrafen frei sein sollen; für die Nichtbeachtung der Grenzen der Kaste giebt es diesseitige und jenseitige Strafen in den Wiedergeburten. Wenn Hausväter höherer Kasten keinen Unterhalt verdienen können, dürfen sie wohl den Erwerbszweig einer niederen ergreifen, aber nicht umgekehrt. Der rigoristische Geist, der hier herrscht, spricht sich in dem Satze aus: die Strafe allein garantiert die Erfüllung der Pflichten nach den vier Kasten; ohne Strafe wird der Rang der niedrigsten Kaste den Rang der höchsten einnehmen. Besonders scharf sind die Bestimmungen gegen die Shudras. Hat ein Shudra sich mit einem Dvija (Angehörigen der oberen Kasten) auf einen Stuhl gesetzt, so soll ihm das Gesäß gebrandmarkt werden, hat er eine Injurie gegen ihn ausgestoßen, so soll ihm die Zunge geschlitzt werden u. s. w. Daß diese Kastenlehre die Ethik stabil machen muß, versteht sich von selbst. Die Brahminische Ethik schließt die Shudras ganz vom Heil aus, hält die Frauen nieder, hat einen unbarmherzig aristokratischen Charakter zu Gunsten der Brahminen; die Pflicht des Studium des Veda, Achten des Lehrers wird empfohlen. Und doch hat sie andererseits eine Erhebung zu dem All-Einen in Beschaulichkeit und Askese, die als das höchste Ziel des ethischen Lebens angesehen wird. Aber die hier erreichte Vorstellung von der Gleichheit aller im All-Einen, Tat tvam asi, das bist du, ist doch zu unbestimmt, um das konkrete sittliche Leben wirklich gestalten zu können. Da herrscht das unbarmherzige Kastensystem.

Über diesen priesterlichen Sittenkodex hat sich der Buddhismus erhoben, der von dem allgemeinen Leiden ausgehend ein Ge-

setz für alle sein wollte und grundsätzlich, wenn auch nicht durchweg praktisch, die Kastenunterschiede zu beseitigen suchte. Keiner sollte vom Heil ausgeschlossen sein. Das Leiden ist allgemein und nicht bloß in dieser Welt, sondern in den unzähligen anderen Welten, in den unzähligen Wiedergeburten, für die alle das Gesetz der Verkettung gilt. „Jedes wird vergolten, wenn es gereift ist, die Thaten folgen der Seele wie der Schatten dem Körper.“ Und diese Thaten sind alle aus Begehren hervorgegangen, aus dem Leiden folgt. Die Befreiung von Leiden ist Buddha's große Lehre; er erreicht sie durch das Herausgehen aus dem Kreislauf des Lebens, Nirwana.

„Nirwana heißt die Arznei, die alle Krankheit heilt, das Wasser, das jeden Durst des Verlangens stillt uud das Feuer der Sünde löscht. Es hat keine Gestalt, keine Farbe, keinen Raum, keine Zeit, ist weder begrenzt noch unbegrenzt, ist nicht Kommen, nicht Gehen, nicht Wollen, nicht Wünschen, nicht Handeln, nicht Leiden.“ „Ich beobachte das Gesetz und habe keine Art von Anhänglichkeit für irgend eine Art der Existenz. Bezwungen durch den Helden unter den Menschen, der sich selbst bezwungen hat, beruhigt durch diesen Weisen, der selbst auf den Gipfel der Ruhe gekommen ist, bin ich befreit von den Fesseln der Existenz, von den großen Schrecken der Welt durch den, der befreit ist.“ „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, von dem Geschmack des Salzes, so ist auch diese Lehre und diese Ordnung nur durchdrungen von einem Geschmack, von dem Geschmack der Erlösung.“ Universalistisch ist der Buddhismus gerichtet. „Meine Verkündigung ist ein Gnadengesetz für alle.“ Das Konzil von Patna unter Ashoka 246 v. Ch. beschließt: Es sollen Sendboten ausgehen in alle Welt und verkünden allen Völkern des Erdkeises die beseligende Lehre des Buddha. Das Nirwana erreicht man teils durch sittliches Handeln, teils durch die rechte Einsicht. Als Kardinaltugenden werden hingestellt: das Aufgeben aller Leidenschaft in Geduld, das Aufgeben aller Trägheit in Fleiß, Aufgeben aller Zerstreutheit in Beschauung, Aufgeben geben alles Irrtums in Weisheit, Aufgeben aller Selbstsucht, in Wohlthätigkeit und Mitleid mit aller Kreatur. „Wer sich selbst besiegt, heißt es im Dhammapada, ist der größte Sieger.“ „Kein Feuer ist gleich der Begier, keine Gefangenschaft gleich dem Hasse, kein Strom gleich dem Verlangen. Daher rottet mit der Wurzel die Begier aus, damit der Versucher euch nicht knicke, wie der Fluß das Schilfrohr.“ „Den Zorn lege der Mensch ab, den Hochmut

lege er ab, jede Fessel zerbreche er. Nie wird der Zorn durch Zorn gestillt, sondern durch Versönlichkeit. Das nenne ich ewiges Gesetz." „Befleißigt euch der Wachsamkeit und entreißt euch der Welt, wie der Elefant dem Sumpf." „Wer sich der Leidenschaft ergiebt, ist wie einer, der eine Leuchte in die Hand nimmt und gegen den Wind geht; er wird sich die Hand verbrennen." „Schönheit und Reichtum sind wie Honig auf der Messerschneide; wenn Knaben ihn kosten, verwunden sie ihre Zunge." „Wenn ein Frommer von einem Menschen beschimpft wird, denkt er, es sind gute Leute, daß sie mich nicht schlagen. Schlagen sie ihn, so denkt er, sie sind gut, daß sie mich nicht mit dem Stocke schlagen." „Gieb, wenn man dich bittet, von dem Wenigen, das du hast." „Ich habe Söhne und Schätze, hier werde ich wohnen in der kalten und hier in der heißen Jahreszeit, so denkt der Thor und sorgt und sieht nicht die Hindernisse. Ihn reißt der Tod hinweg, wie der Waldstrom das schlafende Dorf."

Später wurde die Sittenlehre systematisiert in Rubriken, Verhältnis von Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, Mann und Weib, Freund und Genossen, Herren und Dienern, Laien und Mönchen. Merkwürdig ist nun aber, daß diese Ethik mit der größeren Ausbreitung des Buddhismus einen doppelten Charakter annahm. Die Ethik für die Mönche wurde strenger als die für Laien. Als die ursprünglich wandernden Mönche in festen Klöstern sich niederließen, gewann der Buddhismus eine heilige Litteratur, den Tripitaka (dreifachen Korb), der endlos kommentiert wurde. Für die Mönche und Nonnen, die der Buddhismus auch kennt, gab es neben den allgemeinen Verboten, nichts Lebendes zu töten, nicht stehlen, nicht Ehebrechen, keine geistigen Getränke, nicht lügen, noch besondere: Absolute Keuschheit, fasten, Verbot der Vergnügungen und des Schmuckes, kein Gold und Silber, keine Kränze und schöne Kleider. Askese wurde nicht gefordert. Dazu kamen eine öffentliche Beichte mit dem Unterschied von Tod- und verzeihlichen Sünden, Statuten über Einweihung, Tonsur, Rosenkranz, Anstandsregeln. Aber höher als alles praktische Leben ist die Aufgabe der Beschaulichkeit, der Samadi mit ihren verschiedenen Stufen bis zur Geduld ohne Wiedergeburt, praktischer und theoretischer Entsagung. Der Geist stürzt sich hier in den Abgrund der Ekstase, in die Leerheit. Mit diesem Unterschiede von Mönchen und Laien ergab sich auch, daß für die Laien wieder ein positiver Himmel, ein Nirwana für das Volk statt des eigentlichen Nirwana, und die Vedische Götterwelt wieder aufgenommen wurde. Während der

Buddhismus anfänglich eigentlich nur Ethik kennt, deren Ziel Befreiung von dem Kreislauf der Welten ist, entstand nun erst eine Religion, die den Urheber selbst göttlich verehrte. Während die esoterische Lehre darauf hinauslief, daß jeder Buddha werden kann für sich, der die höchste Stufe der Versenkung erreicht und dem Kreislauf entnommen ist, so ist Buddha daneben Gegenstand der Verehrung, ja Anbetung geworden, der selbst mit einem himmlischen Hofstaat umgeben ist. Sein Leben wird ausgeschmückt, er hat Wunder, Heilungen, Totenerweckungen vollzogen, seine Reliquien werden verehrt, er ist schließlich präexistent und der irdische historische Buddha Shakjamuni ist nur eine Erscheinung des himmlischen Buddha; es entsteht die Lehre vom schöpferischen Herzen des Budda; es giebt ganze Sutras, die nur Epitheta des Buddha zum Inhalt haben, die ins Maßlose gesteigert werden. Nun wird vor seinem Bild geopfert und zu ihm gebetet.

Der Buddhismus ist insofern äußerst interessant, als er ursprünglich nur eine Ethik enthält, also die Emanzipation der Ethik, wenn auch einer im Ziel negativen Ethik von der Religion; in der Person Buddhas ist ein Prinzip, eine Ethik gegeben, durch deren Befolgung jeder Buddha nachfolgen, selbst Buddha werden kann. „Die Lehre und Ordnung, die ich euch verkündet habe, die ist euer Meister.“ Nach Buddhas Vorgang kann jeder sich selbst erlösen. Aber in der populären Ausbildung wird Buddha selbst wieder zum Gott, dessen Erscheinung, magische Verkörperung der historische Shakjamuni ist. Buddha hat nun mit seinem himmlischen Hofstaat einen positiven Himmel, in dem auch der indische Götterhimmel wieder Platz findet. Die Ethik wird nun wieder autoritativ, das Gesetz Buddhas, das jeder an sich selbst befolgen konnte, dessen Berechtigung angesichts der Leiden er selbst erkennen konnte, wird in heiligen Schriften fixiert und der Buddhismus organisiert sich zu einer Kirche mit dem Gegensatz von Laien und Geistlichen, Mönchen. Für die ersten wird die Ethik in ihren Ansprüchen herabgemindert, ein positiver Himmel in Aussicht gestellt, positive Seligkeit statt des Nirwana der Bodhisattwa's, die auf die Buddhawürde hinarbeiten. Da ferner der Buddhismus nur den Kreislauf der Welten mit Leiden kennt und im Grund negativ eudämonistisch gerichtet ist, ein positives geistiges, über die Natur hinausgehendes Gut aber nicht kennt, so ist es kein Wunder, wenn er als positive Volksreligion wieder in naturalistische Elemente zurückfällt und zu Theurgie und Magie bis zur Kunst des Goldmachens

kommt und einem religiösen Mechanismus bis zu Gebetsmühlen Vorschub leistet. Am meisten ist diese Seite des Buddhismus in den Tibetanischen Tantras ausgebildet, wo ja auch der Dalai Lama, der buddhistische Papst, als die Inkarnation des Buddha gilt. Von der höchsten Abstraktion fällt so diese Religion in ihrer Entwickelung wieder zu naturalistischer Zauberei und religiösem Mechanismus zurück, weil sie in ihrer Ethik keinen endgültig positiv wertvollen Inhalt kennt, und keine Richtung auf ethische Naturbeherrschung hat. Es ergeht ihr hierin ähnlich wie dem Brahmanismus, der ebenfalls mit seiner ungeheuren Abstraktion und dem Tat tvam asi „das bist du", doch das naturalistische unethische Geburtskastenwesen nicht überwunden hat, weil seinem unbegrenzten Prinzip an sich jede das natürliche Leben positiv gestaltende konkrete ethische Kraft abgeht. Das ist entgegengesetzt in der griechischen Religion.

Die griechische Religion und Ethik ist so unendlich reich gestaltet, die Mythologie, die Lokalkulte, der Volksglaube, die Kunst, die Philosophie zeigen ein so buntes Bild, es stehen so viele ältere und jüngere Bestandteile nebeneinander, die niederen Vorstellungen gehen oft neben den höheren noch her, daß es unendlich schwer ist, eine gemeinsame Charakteristik von dieser Religion zu geben. Und doch ist vielleicht gerade der Grund für diese schier unübersehbare Fülle von verschiedenartigem Stoff, nämlich die völlig freie Entwickelung des geistigen Lebens in Griechenland schon ein Charakteristikum dieser Religion und Sittlichkeit. Es gab hier keinen geschlossenen Priesterstand, der sich zur Herrschaft aufschwang. Wenn er Einfluß hatte, wie besonders vor den Perserkriegen das delphische Orakel, so beruhte dieser auf freier Zustimmung der ersten Geister Griechenlands und förderte selbst die freie Humanität. Die Priester standen im übrigen nicht in organisierter Verbindung, sie hatten eine bürgerliche Stellung. An den Festen beteiligte sich das ganze Volk. Vom öffentlichen Kulte abgesehen war der Hausvater selbst Priester bei dem täglichen Opfer, dem Singen des Päan. Geburt, Mündigkeit, Hochzeit, Rückkehr von einer Reise, Genesung von einer Krankheit wurden durch religiöse Weihe gefeiert. Das Gebet spielt bei den Griechen eine große Rolle, aber es war nicht in ceremonielle Formen eingeschnürt. Die freien Gebete, Hymnen und tragischen Chöre zeigen auch hier die freie Beweglichkeit des griechischen Geistes; die Feste geben Anlaß zur freiesten Entfaltung der Künste und zur Darstellung

der Harmonie der geistigen und leiblichen Kräfte in musischen und gymnastischen Spielen. Es war eine freie Harmonie zwischen Poesie, bildender Kunst, nationalem Staat und Religion, weil der Inhalt der Religion selbst das Ideal der Menschen, die Humanität war. Der Unterschied zwischen Heiligem und Profanem war deshalb durchaus nicht streng durchgeführt. An Straßen, Plätzen, im Wohnhaus, überall standen Altäre, und selbst die großen Götter hatten nicht bloß in Tempeln sondern auch im Hause Altäre. So ist es auch merkwürdig, daß die Gottheiten nicht bloß Hüter der gerechten Ordnung sind, daß sie nicht bloß Lohn und Strafe zum Motiv für das Sittliche machen, das Sittliche nicht bloß sanktionieren, sondern daß die Götter auch Vorbilder werden, das sittliche Ideal repräsentieren, ja daß der Gott Apollo nach Pindar selbst friedliche Harmonie in die Seelen gießt, wie auch schon bei Homer die Athene ihrem Günstling die klugen Gedanken einflößt. Daß die Gottheit dem Menschen verwandt ist, dieser alte arische Typus, wird dahin vollendet, daß die Gottheit das sittliche Ideal des Menschen vertritt und daß darum auch die Religion mit der freien Entwickelung der Humanität Hand in Hand geht. Dieses Sittliche aber ist gegeben in dem rechten Ebenmaße, in der Harmonie der Vernunft und der sinnlichen Seite, in der Harmonie von Seele und Leib; daher die Götterbilder hier zur höchsten Schönheit erhoben werden. Die Ausgleichung der Gegensätze zur Harmonie, das schöne Ebenmaß soll sich im privaten wie im Staatsleben als Gerechtigkeit offenbaren, die als der Hort des Ebenmaßes die Grundtugend ist. Die Gottheit ist die Hüterin dieses Maßes, daher nichts mehr gestraft wird als die Hybris, das Hinausschreiten über das Maß. Davon sind die großen tragischen Dichter voll und die alte Auffassung von dem Neide der Götter wird dahin umgestaltet, daß sie die Hüter der maßvollen Ordnung sind. Hier ist nicht die uferlose Metaphysik der Inder, in der alles konkrete verschwindet, kein zügelloses Schweifen der Phantasie in ungemessene Fernen; und wenn gegen Schluß seiner Entwickelung der griechische Geist, im Neuplatonismus in die höchste Abstraktion des Überseienden Seienden, sich verliert, so kennt er doch zugleich den Logos als den Mittler zwischen diesem und der konkreten Welt, sieht in letzterer trotz aller Befürwortung von Ekstase und Askese doch die Vorsehung realisiert; die Idee der Harmonie ist auch hier trotz allem noch so wichtig, daß Plotin, der größeste Neuplatoniker, zugleich der

größeste Ästhetiker der griechischen Philosophen ist. Die Grundidee der griechischen Humanität ist die Schön-Gutheit, Kallokagathia, die Ausgleichung aller Gegensätze durch das Ebenmaß. Der plastische Charakter, die formende, konkret gestaltende Kraft der Vernunft ist das eigentümliche des griechischen Geistes. Das zeigt sich auf allen Stufen seiner Entwickelung.

Diese Hauptstufen sind die homerische, die unter dem delphischen Einfluß stehende, die Höhe der künstlerischen und dichterischen Entwickelung in Athen, endlich die philosophische Religion und Ethik. Die homerischen Götter, die in Zeus, dem Vater der Götter und Menschen zu einer Familieneinheit zusammengefaßt sind, sind schon menschlich verklärt, sie haben die wilden ungestümen Naturmächte besiegt und thronen in einer heiteren Harmonie auf den Höhen des Olympos. Der Kampf ist vorüber. Zeus ist der mächtige, vor dessen Nicken der Olympos erbebt, der Vater der Fürsten, der Beschützer der Familie, der Gastfreundschaft, der Eide; er ist der Gott der sittlich rechtlichen Ordnung. Athene, die Besiegerin der Gorgo, ist die kluge, erfindsame, tapfere Tochter des Zeus. Apollo, der den Drachen Python besiegt hat, ist der Gott der Weissagung, der Musik, der Palästra. Die Naturseite haftet den homerischen Göttern trotzdem noch an; Zeus ist nicht nur Regenspender, der Spender natürlichen Wohlstandes, sondern seine vielen Liebschaften deuten noch auf die mythologischen Vorstellungen von der Verbindung des Himmelsgottes mit der Erde. Apollo ist nach seiner Naturseite tötend und heilend. Diese Götter teilen die Schwächen der Menschen. Ares der Kriegsgott, kämpft mit, wird sogar verwundet, Hephästos wird von Zeus gestraft. Ihre sittlichen Eigenschaften sind noch nicht durchgebildet. Sie sind neidisch, sie hassen und begünstigen willkürlich, sie geben gute und schlechte Gedanken. Über ihnen steht die Moira, das Schicksal, und Zeus wägt die Lose auf der Wage der Moira. Ihre Willkür und das blinde Schicksal stehen einander gegenüber; und doch wird gelegentlich Zeus' Wille mit der Moira identifiziert, wird den Göttern zugeschrieben, daß sie alles wissen und können, wird ihre Strafgerechtigkeit wie ihre Güte hervorgehoben. Kurz: diese Götter sind idealisierte Menschen mit ihren Schwächen und ihren Tugenden; sie sind aber zugleich die Spender der Naturgaben wie die Hüter der sittlichen Ordnung und der homerischen Kultur. Sie vertreten die Herrschaft über die wilde Natur durch die vernünftige geistige Kraft.

Die Ethik der homerischen Zeit stellt ebenso dem kyklopischen und barbarischen Wesen das menschliche Kulturleben gegenüber. Das Familienleben wird in feiner Weise geschildert, bei dem Abschied des Hektor von Andromache und dem kleinen Astyanax, in der Treue der Penelope und ihres Sohnes, in dem Vaterschmerz des Priamus, in der Anhänglichkeit der Dienenden, des Sauhirten Eumäus, der Eurykleia; die Freundschaft des Achill und Patroklus, die Vaterlandsliebe des Hektor, die Sehnsucht des Odysseus nach der Heimat, das naive Heldentum der griechischen Fürsten, die Liebe zum Ruhm, aber auch der wuchtige Zorn des Achill, alles zeigt ein naives Empfinden, ursprüngliche Kraft, die aber die Roheit des Naturzustandes hinter sich hat.

Eine höhere Stufe erreichte die griechische Religion hauptsächlich unter dem Einfluß des delphischen Apollo. Von dem Orakel ging ein sittigender, die hellenischen Stämme einigender Einfluß aus. In den vom Orakel begünstigten griechischen Spielen kam die volle Harmonie von Leib und Seele, Pflege der musischen und gymnastischen Kunst zur Darstellung. Von Delphi ging eine Spruchweisheit aus, die Selbsterkenntnis und Maß empfahl, wie in den delphischen Gemälden des Polygnot die Vergeltung in der Unterwelt, die Strafen für die Sünden dargestellt waren. Pindar, der delphischer Priester war, vertritt die Vergeltungstheorie und ethisiert die Vorstellung von der Gottheit, wenn er rät, über die Kämpfe der Götter mit Schweigen wegzugehen, vom Neid der Götter nicht zu reden, an dessen Stelle bei ihm die die Hybris strafende Gerechtigkeit tritt. Ebenso verbreitet sich von Delphi ein System der Reinigung und Sühne, das freilich oft nur auf liturgische Reinheit und äußere Sühne das Gewicht legte, aber doch zugleich ethisch wirkte, wenn es Abstufungen der Reinigung nach Absichtslosigkeit, Fahrlässigkeit, Absichtlichkeit gab, wenn man mit einem ungesühnten Mörder nicht unter einem Dache sein sollte. Mag bei der Mordsühne auch die Furcht vor der Rache des Gemordeten eine Rolle spielen, es ist doch sittlich, wenn das Orakel den frei spricht, der bei der Verteidigung seines Freundes diesen zufällig tötet, und den als unrein brandmarkt, der seinen Freund im Kampfe nicht verteidigt, wenn auch kein Blut an ihm klebt. Wer mit reinem Herzen naht, hat an einem Tropfen aus dem kastalischen Quell genug, wer mit bösem Sinne kommt, den kann kein Meer von dem Sündenschmutz reinigen. Das tiefe Problem taucht auf, mit dem sich dann

die Eumeniden des Äschylos beschäftigen, über das Verhältnis der strafenden Gerechtigkeit zur Gnade. Apollo entsühnt den mit Muttermord befleckten Orest, Athene wirft in dem Gericht einen weißen (freisprechenden) Stein in die Urne; aus den rächenden Erinnyen werden Eumeniden, segnende. Zeus, Athene, Apollo werden die Beschützer einer humaneren Handhabung des Strafrechts gegenüber dem alten Blutrecht. Wenn auch in dieser delphischen Zeit ein pessimistischer Zug nicht fehlte, wenn Theognis Zeus wegen ungerechter Verwaltung der Welt tadelt, wenn eine orphische Mystik die Befreiung aus dem Kreis des Werdens und Pythagoras die Seelenwanderungslehre empfiehlt, so kann das doch nicht hindern anzuerkennen, daß der delphische Apoll, der Verkünder des Willens des Zeus, Soter, Katharsios, Heiland, reinigender Gott auch im ethischen Sinne ist, wie es auch ein Fortschritt in monotheistischer Linie ist, wenn Apollo zum Offenbarer des Zeus wird und schließlich Zeus der Hauptgott der Griechen, der allhellenische, der Zeus Panhellenios wird.

Wie es nach Herodot die Dichter waren, die den Hellenen ihr Göttergeschlecht gegeben haben, so waren es auch die Dichter und Künstler, die die Religion zur vollen Blüte brachten. Unter den Künstlern hat Phidias, in dessen Familie der Dienst der Athene ἐργάνη erblich war, in seinen Goldelfenbeinstatuen des Zeus und der Athene, Polyklet in seiner Hera, die Erhabenheit und Güte, Kraft und Weisheit, Klarheit und vollendetes Ebenmaß, das Ideal des Göttlichen in menschlicher Gestalt dargestellt, wie die Götter das Ideal des wahrhaft Menschlichen repräsentieren. Ebenso haben die großen Dichter Äschylos, Sophokles, Euripides die Gottesvorstellung von den homerischen Anthropomorphismen befreit. So sagt der nicht selten skeptische und pessimistische Euripides: „Wenn Götter schimpflich handeln, sind sie Götter nicht" (Bellerophonfragm.). „Ich glaube nicht, daß Götter unerlaubter Lust sich freuten, noch daß Götterhand je Fesseln trug, noch daß Gebieter einer je des anderen war. Nie glaub' ich etwas dieser Art, noch glaub' ich's je, denn nichts bedarf doch, ist er wahrhaft Gott, ein Gott. Das alles sind armselige Dichtermärchen nur" (Herakles). „Dieses Volk hier, weil es selbst nach Blute giert, überträgt wohl eigene Schuld auf unsere Gottheit. Denn kein unsterblich Wesen dünkt mich böser Art" (Iphigenie Taur.). An den Monotheismus streift es, wenn Äschylos im Agamemnon sagt: „Zeus, wer Zeus auch sei, mit dem Namen ruf' ich jetzt ihn an ..., keinen weiß

ich auszuspähen, keinen als Zeus, auf den ich die nichtige Bürde der Sorge werfen mag mit Zuversicht.“ Die Gottheit wird als wohlwollend aufgefaßt, sie ist neidlos. „Zur Weisheit leitet uns Zeus und heiligt das Gesetz, daß in Leiden Lehre wohnt. Huld der Gottheit ist es, die gewaltig hoch am Weltenruder thront“ (Agamemnon). In den „Schutzflehenden“ wird seine Gerechtigkeit gepriesen: „In Staub stürzt aus dem Wahn turmhoher Hoffnung Zeus das verruchte Haupt; der mühelosen Götterallmacht, keiner vermag ihr zu entfliehen.“ Der Chor in den Eumeniden singt: „Wir beschützen das Recht nach stetem Gesetz. Wer lauter die Hand mit lauterem Herzen emporhebt, nie trifft ihn von uns der vergeltende Zorn, harmlos durchwallt er das Leben. Doch wer sich wie der durch Frevel entweiht und die blutigen Hände zurückzieht, da treten wir kühn als Zeugen des Rechts des Gemordeten auf und fordern von ihm vollständige Sühne der Blutthat.“ „Wer in tollkühnem Trotz die Schranken sprengt und alles wild umrüttelt ohne Fug und Recht, er muß wohl einst die Segel einziehen, wenn sie des Sturmes Gewalt faßt, dröhnend die Raaen splittern. Da bricht sein altes Glück in Trümmer endlich an dem Fels des Rechts, er sinkt, keiner beklagt, vermißt ihn.“ Das blinde Schicksal lehnt Äschylos im Agamemnon ab: „Ein greiser Spruch aus der Väter Zeiten sagt: Des Glückes volle reife Frucht, stets gebiert sie neue; sie stirbt nicht kinderlos welkend, und in des Glückes blühendem Schoß wuchert auf unersättlich Unheil: — ich indes lobe den Spruch nicht, denn des Gottverächters Unthat, sie gebiert mehrere nach; doch übt die Tugend ein Haus, erbt auf den Enkel das Heil fort. Dike weilt strahlend auch unter rauchschwarzem Dach, ist gerechtem Lebenswandel hold.“ Die Götter schützen das Maß. Wo die Hybris eintritt, da reagiert die Strafe der Gottheit, ja sie verblendet den Frevler, um ihn noch mehr zu stürzen. Sophokles sagt im Ajax: „Denn ungeschlachte Leiber, übermütige stürzt eine Gottheit schwer hinab ins Mißgeschick, so sprach der Weise, wenn ein Mensch, in menschlicher Natur erschaffen, höher denkt, als Menschen ziemt.“ „Unzählige Städte, wenn gut gelenkt auch, fallen leicht in Übermut. Wohl sehen die Götter, ob auch spät, den Frevel an, der sich zum Wahnsinn wendend, ihr Gebot verhöhnt“ (Oedipus in Kolonos). „Von den Gütern des Glücks ist weise zu sein das erhabenste Gut. Nie frevle darum an der Götter Gesetz. Der Vermessene büßt das vermessene Wort mit schwerem Gericht, das den Trotzigen

lehrt noch weise zu werden im Alter" (Antigone). An die Stelle des blinden Schicksals und der Willkür ist die gerechte und wohlwollende Macht der Götter getreten, die das Ebenmaß als die Basis alles sittlichen Lebens wahrt. Man hat gemeint, daß bei Sophokles moralische Schuld und Schicksal verquickt seien, daß einer schuldlos, d. h. ohne persönliche Schuld schuldig wird, die Schuld werde auf einen höheren Willen zurückgeführt, „ihr laßt den Armen schuldig werden". Und es ist wahr, daß die moralische Schuld und die Schicksalsschuld noch nicht voll unterschieden ist, die Subjektivität noch nicht voll heraustritt. Aber auf der anderen Seite wird doch gesagt, daß der Mensch durch unverschuldete Leiden in seiner Kraft gestählt wird. Wie schon Äschylos aussprach, daß in Leiden Lehre wohnt, so läßt auch Sophokles im Philoktet den Herakles sagen: „Vor allem ruf ich dir zurück mein eigen Loos, die Mühen alle, deren Bahn durchkämpfend, ich errang unsterblich Wesen, das mich nun verklärt. Auch Dir, vernimm es, ist bestimmt dasselbe Ziel, aus dieser Mühsal ruhmgekrönt hervorzugehen." Es ist das überhaupt ein häufig vorkommender Gedanke, der besonders in den Heroensagen zum Ausdruck kommt, daß der Mensch, der göttlicher Art ist, auch vergottet werden kann. Prometheus, der den ringenden, gegen die Götter selbst sich auflehnenden Titanischen Geist darstellt, im Grunde den Menschengeist, der den Menschen das Feuer und die Kultur bringt, wird zwar von Zeus gestraft, aber Herakles befreit ihn, oder nach Äschylos geht der verwundete Centaur Chiron für ihn in den Tod, Zeus wird versöhnt und Prometheus Prophet der Götter. Wie die Götter menschenähnlich, das Ideal des Menschlichen darstellen, so können die Menschen auch vergottet werden.

Auch die griechischen Mysterien, besonders die Eleusinischen, sind ein Mittel gewesen für die Eingeweihten, durch die Weihen selig zu werden. Wenn hier auch ein partikularistischer Geist sich kund that, sofern die Uneingeweihten im Schlamme liegen; ja, wenn die äußeren Weihen schon an sich die Seligkeit zu verbürgen schienen, so waren doch andererseits die Übelthäter eo ipso ausgeschlossen und wenn Äschylos und Pindar die Mysterien hochhielten, so müssen sie doch wohl in den Gesichten, die sie gewährten, eine Vereinigung mit dem Gott, eine religiöse und ethische Erhebung und die Hoffnung auf ein seliges Leben verliehen haben. Man erwartete, daß das Geschaute auf Gesinnung und Handlungsweise sittigenden Einfluß ausübe.

Der ethische Fortschritt, der in der Auffassung der Gottheit gegenüber der älteren Zeit gemacht ist, spricht sich auch darin aus, daß die Gottheit nicht mehr bloß das Recht des Herkommens, die positive Satzung, man könnte sagen, die traditionelle Durchschnittsethik schützt. Gerade die Religion, die so häufig dazu dient, die Tradition festzunageln und den Fortschritt zu hemmen, dient hier dazu, über die Satzung hinauszugehen. Antigone beruft sich gegenüber dem Staatsgesetz auf ein ungeschriebenes Gesetz. „Und nie so mächtig achtet' ich, was du befahlst, daß dir der Götter ungeschriebenes, sicheres Gesetz sich beugen müßte, dir, dem Sterblichen. Denn heute nicht und gestern, nein in Ewigkeit, lebt dieses; keinem wurde kund, seit wann es ist. Für dieses. wollt' ich nimmermehr aus banger Scheu vor Menschendünken mir der Götter Strafgericht zuziehen." Der griechische Geist, der nicht durch heilige Bücher und ihre Satzungen gebunden war, der keine festen Dogmen kannte, konnte sich frei fortbilden und wenn die griechische Ethik zunächst auf Herkommen und Sitte ruhte, so konnte doch mit der Vertiefung des religiösen Bewußtseins auch das Ethische selbständig erfaßt werden, indem man sich auf ungeschriebene Gesetze berief. Hierin liegt der Quellpunkt für die philosophische Ethik der Griechen, die keineswegs unfromm sein mußte. So konnte ein Sokrates sich auf sein warnendes Daimonion berufen, und auf die ihm innewohnende ethische Vernunft zurückgehen, den das delphische Orakel für den Weisesten der Menschen erklärt hatte; so konnte Plato die Idee des in sich Guten aufstellen, für die der Gerechte alles leidet, die selbst mit der Gottheit identisch ist, so daß Gottähnlichkeit im Teilhaben an der Idee des Guten das Ziel des sittlichen Lebens wird.

Doch bevor ich noch die philosophische Religion weiter verfolge, muß ich einen Augenblick auf die Volksreligion blicken. Denn man darf nicht übersehen, daß zwischen dieser Höhe der Religion und der Volksreligion doch eine Differenz blieb, wenn auch die großen Dichter auf das ganze Volk in ihren Dramen einwirkten, die es in den festlichen Aufführungen genoß. Die Naturbasis der griechischen Religion mit ihren bedenklichen Anthropomorphismen schädigte die Ethik. Dazu kam, daß der außerordentlich regsame und bewegliche griechische Geist, sobald er von der alten hergebrachten Tradition und Sitte abwich, leicht in subjektive Willkür und Skepsis verfiel. Daß die Staaten wie die einzelnen in wichtigen Angelegenheiten die Orakel befragten, war ein Beweis,

daß sich die griechische Ethik doch noch nicht zu dem Standpunkt erhoben hatte, daß die Verantwortlichkeit dem Subjekt allein für seine Entscheidung zufalle. Wie dem noch nicht überwundenen Polytheismus die dunkle Macht des Geschickes zur Seite stand, von der man abhing, so war auch das Subjekt noch nicht völlig von der Macht des Sittlichen so erfaßt, daß man sich selbst die Entscheidung überall zugetraut hätte. So kam es, daß, wenn sich die Subjektivität regte, sie um so mehr vielfach des Zügels entbehrte, als die sophistische Skepsis an den althergebrachten Vorstellungen und Sitten rüttelte. Auch die Kulte, die nun aufkamen, trugen mehr den Charakter leidenschaftlicher Subjektivität, wie der Dienst des Eros und der Aphrodite, die zwar das Ideal weiblicher Schönheit darstellte, aber doch zugleich der Hestia entgegengesetzt mit dem Hetärenwesen[1]) verbunden war, wie der Dionysoskult, der das Naturleben in seiner Fruchtbarkeit und Lebenskraft, aber auch in seiner Zerrissenheit darstellt, wie die Wut des Gottes die Mänaden ergreift: Hingegebensein an den Naturdrang und Sichlosreißen von der Welt treten in den Bacchischen Weihen und orphischen Kreisen hervor; und wenn auch Dionysos zum Kulturgott wird, an dessen Kult der Ursprung des Theaters geknüpft ist, so behält er doch auch als *λύσιος, ἐλευθέριος* einen subjektiv leidenschaftlichen Charakter, als der begeisternde Gott, der das Herz von Sorgen befreit, alles Widerwärtige durch geniale Freude hinwegschwemmt. Etwas Gewaltsames bleibt ihm gegenüber dem gemessenen Apollo eigen. Und diesen Zug stärkerer subjektiver Leidenschaftlichkeit teilt auch die Kunst nach Phidias in steigendem Maße. Kurz die Subjektivität brach mächtig hervor und löste das alte Ethos und die Volksreligion auf. Die Bemühungen, die Volksreligion zu reinigen, wie dies Sokrates versuchte, und auf der anderen Seite die populäre Staatsreligion künstlich zu bewahren, führten zu Kollisionen. Für den in Athen herrschenden Geist ist es bezeichnend, daß Sokrates, der als Verführer der Jugend zum Giftbecher verurteilt war, noch dreißig Tage am Leben gelassen wurde, damit durch seinen Tod

---

[1]) Daß übrigens die Frauen keine ganz niedrige Stellung einnahmen, kann man an Frauengestalten wie Antigone sehen. Die Treue der Penelope ist sprichwörtlich, ebenso ist das geschwisterliche Verhältnis voll Gemüt, insbesondere das Verhältnis von Schwester und Bruder (Elektra, Antigone). Im ganzen nehmen freilich die Frauen nicht an der Bildung der Männer teil wie die Hetären. Das wirft auf die monogamische Ehe der Griechen einen Schatten.

die Stadt nicht entweiht werde, während das attische Festschiff nach Delos fuhr. Ebenso wurde Alkibiades wegen Verhöhnung der eleusinischen Mysterien im Hermokopidenprozeß vor Gericht gefordert und von der Heeresleitung in Sicilien abberufen, wobei übrigens politische Gehässigkeit ebenso mit im Spiele war.

Trotzdem aber die Volksreligion verfiel, Unglaube vielfach um sich griff, Aberglaube mit ceremoniellem Wesen das religiöse Leben verwüstete, hat doch der griechische Genius sich nicht unterdrücken lassen. An die Stelle der Dichter traten die Philosophen, und es entstand nun mit der Zeit eine Religion der Gebildeten, eine philosophische Religion, mit der eine philosophische Ethik verbunden war. Ja, die Ethik wurde nun erst zu einer wissenschaftlichen Ethik ausgebildet, die bald mit dieser philosophischen Religion sich verband, bald auch, wie schon bei Aristoteles und besonders den Epikuräern oder gar einem Lucian, sich von der Religion mehr emanzipierte. Zuerst verknüpfte sich die Ethik mit der Staatslehre bei Plato und Aristoteles. Daß ihre Grundrichtung auf das vernünftige Ebenmaß ging, intellektualistisch die Herrschaft der Vernunft befürwortete, wie sie sich in den Kardinaltugenden der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Weisheit und Tapferkeit und in dem Staate verkörpert, ist früher bemerkt worden. Die Verähnlichung mit Gott, wie sie Plato will, zeigt sich darin, daß der begehrliche und mutartige Teil der Seele (die Affekte) mit der Vernunft im Einklang stehen, und daß der Staat, der Mensch im großen ein Abbild der göttlichen Idee des Guten ist. Der Gegensatz zwischen der Willkür der Götter und dem Schicksal wandelt sich bei Plato um in den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Durch freie Wahl hat der Mensch sein Los in einer präexistenten Entscheidung bestimmt, den Gott trifft keine Schuld an der menschlichen Sünde und dem menschlichen Lose. „Die Schuld trägt der, der wählte.“ Aber zugleich soll die staatliche Erziehung in ihm die Vernunft zur Herrschaft bringen. Aristoteles beschreibt in seiner Ethik die Tugenden als das wahre Maß, als die Mitte zwischen zwei Extremen und giebt den dianoetischen Tugenden den Vorzug. Aber der Einzelne ist nur Glied des Ganzen, das vor dem Teil ist, und kann nur im Staate zu einem selbstgenugsamen, vernünftigen Leben kommen. Die Gottheit steht ihm zwar als das Denken des Denkens, als der unbewegte Beweger, als der letzte Zweck, zu dem alles hinstrebt, an der Spitze der Welt. Aber es kommt ihm doch

mehr darauf an, zu erkennen, wie die Vernunft sich in der Welt überall als gestaltende, formende Macht in der Natur, wie in der Ethik und im Staatsleben beweist. Der den Griechen eigene aristokratische Zug, der sich in der Meinung ausspricht, daß nur von Edlen Edle abstammen, zeigt sich in der intellektualistischen Unterschätzung der Banausen und Sklaven, die zugleich mit einer zum Dualismus neigenden Auffassung der Materie zusammenhing.

Es steht im Zusammenhang mit der Vernichtung der griechischen Staaten und der Errichtung des Weltreiches Alexanders, daß sich nach diesen beiden großen Philosophen der griechische Geist mehr in das eigene Innere zurückzog, daß diese Zurückziehung in das Innere zur Entschädigung für die äußere Misere des griechischen Lebens dienen sollte; zugleich trat das rein theoretische Interesse gegen das praktische immer mehr zurück, obgleich auch jetzt noch die praktischen Interessen des Subjekts durch Erkenntnis gefördert werden sollten. Intellektualistisch bleibt die griechische Ethik bis zuletzt. Die Stoa vereinigte Physik, Ethik und Religion, indem sie die göttliche Vernunft, die zugleich wie bei Heraklit das die Welt durchglühende Urfeuer ist, als die alles bestimmende Vorsehung auffaßte. Mit dieser Vorsehung weiß sich der Weise eins, durch freie Zustimmung zu dem vernünftigen Naturzusammenhang gestaltet er sein Leben vernünftig, indem er die Affekte beherrscht und so selbst an der göttlichen Vernunft Anteil hat. Grundsätzlich sind hier alle Menschen gleich als Weltbürger, als die Kinder eines Vaters. Zu den hervorragendsten Vertretern der späteren Stoa gehört ein freigelassener Sklave, Epiktet wie der Philosoph auf dem Kaiserthron. Es ist bekannt, wie die Stoa, indem sie Religion und Ethik verband, auch an die Volksreligion wieder anknüpfte, indem sie die Götter als Organe der Vorsehung gelten ließ, auch der Mantik eine Stelle ließ. Wenn hierin ebenso wie in der Rechtfertigung des Selbstmordes noch eine gewisse Abhängigkeit von dem Schicksal durchklingt, so ist doch ihr Grundgedanke, daß der Weise in der Einheit mit der göttlichen Vernunft sein Leben vernünftig gestalten soll. Wenn freilich den wenigen Weisen die Menge der Thoren schroff gegenübergestellt wird, so zeigt sich da wieder der Aristokratismus der Selbstgenugsamkeit des Weisen trotz allen Kosmopolitismus. Aber die spätere Stoa hat in dieser Hinsicht einen milderen Geist angenommen, wie Epiktet, Seneca, Marc Aurel beweisen. Zurückziehung auf sich selbst, innere Freiheit, Ergebung in die Vorsehung verbanden sich

mit der Menschenliebe, die der Philosoph auf dem Kaiserthrone besonders auch im Staatsleben bewährt wissen wollte. Innere gute Gesinnung, nicht äußere Erfolge sollen Gegenstand des Gebets sein. Als Griechenland der macedonischen und dann der römischen Herrschaft unterworfen war, verband sich der griechische Geist teils mit dem praktischen Römertum, teils mit orientalischer Mystik. Die stoische, epikurische, eklektische, skeptische Philosophie, sie alle waren darin einig, als das eigentlich Wertvolle der Philosophie die Erkenntnis des Sittlichen anzusehen, das bald mehr mit der Religion in Verbindung stand wie bei den Stoikern, bald mehr von ihr unabhängig war wie bei den Skeptikern und besonders den Epikuräern, die die individuelle Glückseligkeit in der Freundschaft, vor allem aber in der Unerschütterlichkeit des Gemütes, der Unabhängigkeit von dem Zufall, der Befreiung von der Furcht durch die rechte Einsicht suchten, während die epikureischen Götter sich um die Welt in ihrer Seligkeit nicht kümmerten. Besonders ließ aber Lucian gegenüber allem religiösen Aberglauben und den von ihm verspotteten Philosophenschulen nur die praktische Sittlichkeit als Reingewinn philosophischen Denkens gelten. Endlich verband sich der griechische Geist mit orientalischer Mystik. Schon Plutarch von Chäronea, besonders aber die Neupythagoräer und Neuplatoniker sprachen es grundsätzlich aus, daß Religion und Philosophie eins sei und daß die philosophische Religion wahre Frömmigkeit und Heiligkeit im Gefolge habe. Plutarch sieht in der Gottheit den Inbegriff aller Realität, Macht, Weisheit und Gerechtigkeit, was übrigens ihn nicht hinderte, die Volksgötter als Mittler der Vorsehung anzuerkennen. Er meint, der Fromme müsse auch, wie die Gottheit, heilig für sich leben und an dem Staatsleben sich beteiligen. Auch die Leiden haben ihm moralische Bedeutung, der Vergeltung, Abschreckung, Züchtigung. Der Böse hat schon im Diesseits Gewissensbisse, der Gute geht aus den Leiden geläutert hervor und jedenfalls findet im Jenseits völliger Ausgleich statt. Man hat gemeint, der griechische Genius habe am Ende seiner Entwickelung sich weltmüde von dem konkreten Leben abgewendet und wie der indische Geist sich in den Abgrund der Ekstase, in das überseiende Sein gestürzt. Allein je abstrakter von den Neupythagoräern und Neuplatonikern Gott vorgestellt wurde, um so mehr suchte man nach Mittlern. In der Welt ist doch der Logos thätig, die Vorsehung wird von den Neuplatonikern gepriesen, und wenn auch die Materie an sich

von ihnen verachtet wurde, wenn die praktischen Tugenden für den Neuplatoniker nur Vorstufe für die Beschauung, ja für die Ekstase bildeten, so erstrebten doch auch sie nichts als die Einheit des Subjekts mit der absoluten Vernunft, die sich doch auch wieder in der Welt auf schöne harmonische Weise offenbaren sollte und die als weise Vorsehung und als Quelle der Harmonie von ihnen verehrt wurde.

So zeigt die philosophische Religion der Griechen einen großen Fortschritt zum Monotheismus. Die Götter werden zu Organen der Einen Weltvernunft und der Mensch soll mit dieser Vernunft Eins werden. So kann eine Vergottung des Menschen erreicht werden, wie auch die Vorstellung von der Vergottung der Toten, die Heroen heißen, weit verbreitet war. In der Einheit mit der göttlichen Vernunft bestand für diejenigen auch der Kern der Sittlichkeit, welche die Frömmigkeit und Sittlichkeit verbunden wissen wollten, und es kam nur darauf an, ob die mit der göttlichen Vernunft einige menschliche Vernunft mehr wie bei Plato und Aristoteles in dem Staatsleben oder mehr wie bei den späteren in der Gesinnung des Einzelnen sich bethätigen sollte, ob sie mehr mit der Natur und der materiellen Welt in Harmonie, wie bei der Stoa, oder ihrem Wesen nach ihr fremd vorgestellt wurde, wie im Neuplatonismus. In aller Schärfe hatte das hellenische Bewußtsein den Unterschied von Natur und Geist noch nicht erfaßt und so schwankt es zwischen einer vorläufigen Einheit beider in der Ästhetik, in der schönen maßvollen Harmonie oder einem Dualismus beider, der latent doch das ganze hellenische Leben durchzog, und ihre Ethik nicht über den Intellektualismus hinauskommen ließ. Weil sie die Natur noch nicht durch konkrete Erkenntnis der Naturgesetze beherrschen konnten, so fielen sie auch wieder teils in unethische Magie und Theurgie zurück, teils blieb das Subjekt von dem Naturlaufe als einer dunklen Macht noch in Abhängigkeit und überwand noch nicht völlig die mantischen Künste.

Es ist der semitische Geist, der durch seine Vorstellung von der Erhabenheit Gottes alle Abhängigkeit von der Natur und alle Magie schließlich überwunden hat. Ebenso beachtet die griechische Ethik in ihrer ästhetischen Richtung weniger die geschichtliche Entwickelung. So herrliche Geschichtswerke sie haben, den Gedanken einer ethischen Entwickelung haben sie nicht klar gefaßt, noch weniger ausgeführt. Die Vernunft ist sich immer gleich, die Naturordnung, die Vorsehung hat alles harmonisch geordnet. Nur da, wo der

Wille und zwar der zielbewußte Wille hervortritt, kann von einer Entwickelung in der Geschichte zu einem Ziele hin die Rede sein. Auch hierin werden die Griechen von der Blüte der semitischen Religion bis auf einen gewissen Grad ergänzt. Endlich hat der Intellektualismus der Griechen die Beschäftigung mit der Materie unterschätzt und den Sklaven und Banausen überlassen. Auch hierin stehen ihnen die Semiten ergänzend zur Seite.

Fünfter Vortrag.

Den Semiten scheint es eigentümlich zu sein, die Gottheit als den übergeordneten Herrn aufzufassen; die Erhabenheit, Überweltlichkeit der Gottheit tritt hier hervor. Das macht sich besonders da geltend, wo die politische Entwickelung große Monarchien gezeitigt hat, wo aus den kleinen Lokalkulten die großen Staatsgottheiten sich herausgebildet haben, deren Diener, ja Stellvertreter die priesterlichen Könige sind, wie im babylonischen und assyrischen Reiche. Wie hier der mathematische Sinn und Astronomie ausgebildet ist, so gehen die Maße, Münzen, Gewichte von Babylon aus und der Verkehr und Handel ist schon auf das Bestimmteste rechtlich geregelt. In diesem Sinne wird auch das Verhältnis zur Gottheit unter dem Gesichtspunkte der rechtlichen Vergeltung aufgefaßt; so viel naturalistische Zauberei in Babylon und Assur noch vorhanden ist, die Krankheiten und andere Übel werden doch zugleich als Strafen angesehen und die Aussöhnung mit den Göttern steht hier im Vordergrund. Das Bußgefühl, wie es sich hier ausspricht, geht aber mehr zurück auf das Bewußtsein, den Herrn verletzt zu haben. In einem der babylonischen Bußpsalmen wird die Gottheit durch den Priester über den Grund des Leidens von jemand befragt, ob er Vater und Sohn, Mutter und Tochter, Bruder und Bruder, Freund und Freund entzweit habe, einen Gefangenen nicht freigelassen, einen Gebundenen nicht gelöst, ob er einen Gott oder eine Göttin gekränkt habe, ob er unwahr gewesen sei, falsche Wage gebraucht, falsches Geld gegeben, einen rechtmäßigen Sohn enterbt, falsche Grenze gezogen, die Grenze der Mark verrückt habe, des Nächsten Weib genaht, des Nächsten Haus betreten, sein Blut vergossen, sein Kleid geraubt habe, ob er

gegen den Vorgesetzten sich erhoben, im Herz falsch gewesen, ob er ungerecht gegen Gerechte gewesen, gewaltsam gefrevelt, ob er Unlauteres, Ungeziemendes gelehrt, mit Zauberei, Hexerei sich befaßt habe, ob er eine Sippe, eine wohlgeordnete Schar gesprengt habe, ob er sein Versprechen nicht gehalten, durch ein Geschenk den Namen seines Gottes mißachtet, Geweihtes, Gelobtes zurückbehalten, rechtmäßiges Opfer abgeschafft, in einer Versammlung Unheilvolles gesprochen habe. „Gelöst werde er, wodurch auch immer er gebannt ist." Wenn auch magische Mittel den Zorn beschwichtigen können, so ist doch Bußgesinnung vorausgesetzt. Die Bitte um Vergebung wird oft inständig ausgesprochen: „O Herr, Deinen Knecht, stürze ihn nicht; in die Wasser der Hochflut geworfen, fasse ihn bei der Hand. Die Sünde, die ich begangen, verwandle in Gnade. Die Missethat, die ich verübt, entführe der Wind. Reiß entzwei meine Schlechtigkeiten wie ein Gewand. Mein Gott, meine Sünden sind sieben mal sieben, vergieb meine Sünden, so will ich in Demut vor Dir mich beugen. Dein Herz, wie das Herz einer Mutter, die geboren, erheitere es sich, wie das Herz eines Vaters, der ein Kind gezeugt, erheitere es sich."

Wenn schon hier die Erhabenheit der Gottheit[1]) sich in dem Schutz der sittlichen Ordnung zeigt, die vor allem rechtlich bestimmt ist, wenn die Vergeltung in das sittliche Motiv mit aufgenommen wird, so tritt das bei dem Judentum noch in reinerer Form hervor, weil die Gottheit hier noch mehr über das Naturleben erhaben, supranaturalistisch vorgestellt wird, als der erhabene heilige Wille, der in der Natur alles nach Maß und Ordnung festgesetzt, aber nicht am Naturleben teil hat, der sein Volk auserwählt, ihm sein Gesetz gegeben hat und es gerecht regiert, d. h. je nachdem es sein Gesetz befolgt oder nicht, es straft oder segnet. Es

---

[1]) Robertson Smith hat diese Transcendenz neuerdings bestritten, aber ohne diese Bestreitung durchführen zu können. Sollten die Opfer wirklich ursprünglich nur das Zusammenleben des Stammes mit und sein Teilhaben an dem Gott bezeichnet haben, so ist doch dieser Gott selbst nach seiner Ansicht mit der Ausbreitung der Monarchie zu einem monarchischen Herrn geworden. Daß die Gottheit Herr ist, ist spezifisch semitisch, bei den Arabern vor dem Islam, wie bei den Babyloniern, Assyrern. Und wo noch das naturalistische Stadium nicht überwunden ist, wo das Naturleben wie die zerstörende Seite der Natur hervortritt, ist doch die Gottheit schon der königliche Herr oder Herrin. Wenn in neuesten Funden babylonische Könige nach ihrem Tode göttlich verehrt werden, so ist das wohl mehr sumerisch-akkadisch als semitisch.

kommt für uns hier nicht darauf an, die Entwickelung der jüdischen Religion im einzelnen zu verfolgen, eine Aufgabe, die die alttestamentliche Wissenschaft in der jüngsten Zeit mit glänzenden Resultaten in Angriff genommen hat. Die Hauptsache ist, daß wir uns den charakteristischen Geist der jüdischen Religion und Ethik vergegenwärtigen. Ich übergehe daher die Vorstadien der jüdischen Religionsentwickelung, wo Jehovah noch der Stammesgott neben den Göttern anderer Stämme ist, oder die Reminiscenzen an Geisterglauben, Steinkultus. Der übernatürliche Charakter Javeh's zeigt sich schon darin, daß die jüdische Religion auf besonderer göttlicher Offenbarung ruhen will, Theokratie sein will. Offenbarung kommt auch bei Persern und Indern vor; aber das Charakteristische der Juden ist, daß die Gottheit mit diesem Volke einen besonderen Bund gemacht, ihm ihren Willen kund gethan und entsprechende Drohungen und Verheißungen je nach der Befolgung dieses Willens beigefügt hat. So lange der Volksgott Spezialgott seines Volkes ist, ist das Verhältnis durchaus natürlich. Hier wird aber der Stammesgott zum Gott des Himmels und der Erde und behält nun in der Form seinen partikularen Charakter bei, daß er die Juden mit seinem Willen von allen Völkern auserwählt und mit ihnen einen Bund gemacht hat. Daß in dieser Gnade ein gut Stück Willkür steckt, daß die Gerechtigkeit der Hauptsache nach auf das Verhältnis zu den Juden beschränkt ist, liegt in dem Charakter dieser theokratisch supernaturalen Offenbarung begründet. Die Erhabenheit dieses Gottes thut sich kund in dem Verbot, ein Bildnis von Gott zu machen; er ist durchaus übernatürlich; er ist Schöpfer der Welt oder Bildner der Welt aus dem Chaos. Daher sind den Juden alle naturalistischen Kulte auf das strengste verboten, alle Tagewählerei, Geisterbeschwörungen, Zauberei verpönt. Der göttliche Wille ist über all diese Dinge erhaben, es wäre ein Verkennen der Allmacht des göttlichen Willens, wenn man sich damit einließe. Hier vollziehen sich Strafen und Belohnungen nicht durch die Naturordnung. Von solcher Naturordnung weiß das Judentum nichts. Gott greift supernatural ein und verhängt positive — nicht im Naturlauf gegründete — Strafen und Belohnungen. Die Anthropomorphismen, welche hier gelegentlich vorkommen, sind nicht wie die Schwächen der homerischen Götter; höchstens empfindet Gott Reue oder er schwört oder er erscheint im Garten Eden wie ein wohlwollender oder strafender Herr. Die Erhabenheit

Gottes wird durch diese Anthropomorphismen nicht beseitigt. Dieser Gott offenbart sich Moses und den Propheten und wenn auch das positive priesterliche Gesetz in seinen konkreten Bestimmungen später als die mehr ethisch und innerlich gerichtete Prophetie ist, so ist doch die Art der Offenbarung auch bei den Propheten supernatural, nicht rational, wie bei den griechischen Dichtern oder Denkern. Es sind einzelne Sprüche, einzelne Gesichte, die dem Propheten zu teil werden, wie auch das Gesetz als Offenbarung und später der Kanon als göttlich inspiriertes Buch gilt. Eine wirklich wissenschaftliche Ethik ist hier niemals zustande gekommen, über positive Gesetzesvorschriften und eine Spruchweisheit kam man nicht hinaus. Man hat den ethischen Charakter des jüdischen Gottes nicht hoch genug taxieren können. Es ist auch wahr, daß dieser Gott nicht mit der Natur verquickt, allmächtiger Geist ist. Gott ist heilig, gerecht, auch gütig. Aber seine Güte ist doch zugleich willkürliche Vorliebe für sein Volk, das er sich erwählt hat; ihm hat er seinen Willen geoffenbart, dem es folgen soll. Wenn die Propheten auch aussprechen, daß Gehorsam besser sei denn Opfer, also den religiösen Ceremoniendienst gegen das Sittliche zurückstellen, so ist dieses Sittliche doch im wesentlichen Gehorsam gegen das Gesetz, das Gehorsam gegen Gottes Willen fordert. Dieser Wille umfaßt aber ganz ebenso Ratschläge über das rechte politische Verhalten in der auswärtigen Politik, wie sittliche Gebote. Darin spricht sich aber der partikularistische und positivistische Charakter dieser Religion ganz besonders aus.

Für das auserwählte Volk gilt nun allerdings der Satz: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, und die Propheten verlangen eine gehorsame, auch eventuell bußfertige Gesinnung der Furcht Gottes, ja des Vertrauens auf ihn, der sich seines Volkes wie eine Mutter ihres Kindes erbarmt. Neben der Demut gegen Gott wird eine humane Handlungsweise gegen die Volksgenossen gefordert, die sich hauptsächlich im Innehalten der Rechtsgrenze, Gerechtigkeit im Gericht, in der Ehrlichkeit im Handel und Wandel, in der Gerechtigkeit auch gegen Untergebene, gegen den fremden Gast, in der Barmherzigkeit gegen die Witwen, Waisen und notleidenden Volksgenossen, in Wohlthätigkeit, in der Heilighaltung der Ehe ausspricht. Es ist dir gesagt Mensch, was gut sei und was fordert der Herr von dir? Rechtthun und Liebe üben und demütig wandeln vor deinem Gott. Nach außen hin ist dagegen das Judentum, wie alle semitischen Religionen intolerant. Javeh fordert die Herrschaft

seines Volkes und das Höchste, was an Universalismus geleistet wird, ist die Erwartung, daß alle Völker nach Jerusalem kommen, um dort anzubeten. Dagegen wird die Geschichte des Volkes unter dem Gesichtspunkte angesehen, ob es seinem Gotte treu war oder nicht, und dementsprechend wird es von ihm geführt. Das ist Gottes Verheißung, daß er das Volk zur Vollendung seiner Herrschaft bringt und eine herrliche Harmonie von Frömmigkeit und Glückseligkeit im äußeren Leben verleiht, wenn das Volk seinem Gotte treu bleibt. Kurz der leitende Gesichtspunkt ist die Aufrichtung des Reiches Gottes in Israel. Die Basis des Glückes ist der Gehorsam gegen das göttliche Gebot. Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang; daher ist hier auch das Sündenbewußtsein stark, die Sünde ist der Ungehorsam, das Gute der Gehorsam gegen Gottes Gebote und wie dieser Gehorsam autoritativ ist, so ist er auch zugleich mit bestimmt durch das Motiv, daß Gott das Böse strafen, das Gute belohnen werde und zwar im Diesseits. Man kann die Gestalten der Propheten noch so sehr in ihrer einsamen Höhe, in ihrer Leidensbereitwilligkeit, in ihrer Liebe zu ihrem Volke, in ihrer erhabenen Charakterstärke und ihrer Demut, in ihrem mit Sündenbewußtsein verbundenen Streben nach Heiligkeit, in ihrem Eifer für die Ehre Javeh's, für das Gesetz ihres Gottes, für ihren göttlichen Auftrag bewundern, sie haben nicht nur im nationalen Partikularismus ihre Schranke und können die technischen Fragen der Politik nicht von den sittlichen trennen, sie können auch den Gehorsam gegen Gott nicht von dem eudämonistischen Motive loslösen, daß Gott verpflichtet sei, dem gehorsamen Volke auch ein äußeres glückliches Los auf Erden und vor allem die Herrschaft über seine Feinde zu verschaffen. Freilich tritt bei den Propheten der Gedanke hervor, daß ein einzelner oder ein Teil des Volkes, der Gott treugeblieben ist, als Glied des Ganzen ohne eigne Schuld stellvertretend leide für das Ganze, aber der leidende Knecht Gottes gewinnt schließlich doch als Lohn die Herrschaft und zwar die politische Herrschaft Israels.

Das Gesetz, welches in seiner Vollständigkeit erst der nachexilischen Zeit angehört, hat ebenso zum Motiv die äußere Glückseligkeit, Lohn bis in die späteren Generationen, langes Leben, Strafe für Nichtbefolgung des Gesetzes und umfaßt ebenso wie die Sittengebote, besonders in den zehn Geboten, das umständlichste Ceremonienwesen, Opfergesetze, Gesetze über liturgische Reinheit und Unreinheit, Speisegesetze, Festgesetzgebung, ein umfassendes Priester-

recht, aber auch wohlthätige, soziale Institutionen und alle diese Ordnungen werden vollkommen gleich gewertet. Nach Abschluß des Kanon wurde diese Richtung fortgesetzt und das Gesetz so in das Einzelne ausgebildet, daß neben solchen Sätzen, welche eine gute gehorsame Gesinnung fordern, andererseits lauter vereinzelte endlose Gebote nebeneinander stehen, die gewissenhaft auszuführen der Stolz der Pharisäer ist. Wie sehr bei dieser Richtung das Gesetz dahin ausartete, daß die einzelnen äußeren Werke der Gesinnung vorgezogen wurden, wie namentlich die ceremonialen Gebote den moralischen zum Schaden gereichten, ist bekannt. Es darf aber als ein charakteristischer Zug des Gesetzes nicht übergangen werden, daß dasselbe in seiner sozialen Seite hervorragende Vorzüge gegenüber der griechischen Ethik zeigt. Einmal kommt die Familie mehr zur Geltung und die Interessen der dem Volke zugehörigen Person als in der griechischen Ethik. Freilich haben die Juden die Polygamie grundsätzlich nicht überwunden, die Patriarchen sind Polygamisten; auch ist die Frau nicht zu großer Selbständigkeit gekommen, die Scheidung ist dem Manne leicht gemacht, besonders in der späteren Zeit. Aber doch wird auf der anderen Seite die Ehe, der Kindersegen sehr hochgestellt. In den Sprüchen wird ein tugendsames Weib viel köstlicher als Perlen genannt. Ihr Fleiß, ihre Fürsorge für das Haus wird gepriesen. Lieblich und schön sein ist nichts. Ein Weib, das den Herrn fürchtet, soll man loben; freilich mit einem zänkischen Weib im Hause ist schlimmer als allein auf dem Dache wohnen. Die soziale Gesetzgebung sorgt aber auch dafür, daß die Familien nicht dauernd in Leibeigenschaft und Armut geraten, vor allem durch die Einrichtung des Jubel- und Halljahres. Das setzt die theokratische Idee voraus, daß das Land Gott gehört, also der einzelne kein unbedingtes Recht an dem Eigentum hat, wie bei den Römern. Gott aber macht von seinem Recht nicht so Gebrauch, daß er dasselbe einem Statthalter überträgt, wie im Muhammedanismus. Nur zu Gunsten des Volkes verwendet er seine Herrschaft durch eine Ordnung, die von Zeit zu Zeit einen Ausgleich im Besitz ermöglicht. Mag diese Ordnung auch nie durchgeführt sein, der Geist des Gesetzes zeigt sich doch hierin. Ebenso ist das Sabbathgesetz von der allergrößesten, sozialen Bedeutung. Ferner hat die Erhabenheit Gottes über die Natur, die doch von ihm geschaffen ist, ein anderes Verhältnis zu der Natur hervorgerufen als bei den Griechen. Einmal ist die Stimmung

auch gegen die Natur, besonders gegen die Tiere, eine humane. Du sollst dem Ochsen, der drischt, das Maul nicht verbinden. Sodann aber ist die Beschäftigung mit der Natur nicht nur eine untergeordnete Thätigkeit. Einen Unterschied zwischen Banausen und geistig Gebildeten kennen die Juden nicht. Alle sind eins als Glieder des auserwählten Volkes. Die Bearbeitung der Natur, Ackerbau, Handwerk, Viehzucht, weniger Handel und Geldwirtschaft sind hochgeachtet. Die Beschäftigung mit der von Gott geschaffenen Natur ist gut, darum auch geachtet. Andererseits aber hat auch die jüdische Sittlichkeit dem Verfallen in das Naturleben in Sinnenkultus entgegengearbeitet, weil Gott Herr der Natur ist. Die Gesetze über Unreinheit haben doch wohl zum Teil den Sinn, vor Vermischung mit dem Naturleben zu bewahren. Auch die Sabbathruhe hat den Erfolg, daß der Mensch nicht durch beständiges Arbeiten Banause wird, ermöglicht die rechte Abwechselung von Arbeit und Erholung und wahrt so die Freiheit.

In dem nachexilischen Judentum hat sich übrigens auch eine Richtung geltend gemacht, wie sie in der Spruchweisheit enthalten ist, die die moralisch religiöse Seite des Gesetzes für sich ins Auge faßt, mehr individuell persönlich beschaffen ist und die ceremoniale Seite des Gesetzes zurücktreten läßt. Der Geist derselben ist zwar auf irdische Eudämonie als Lohn für rechtes Verhalten gerichtet; auch sind Klugheitsregeln mit sittlichen Regeln gemischt. Aber es ist doch in dieser Spruchweisheit viel Weisheit enthalten und ein humaner Sinn offenbart. Gottesfurcht ist der Weisheit Anfang; Gottvertrauen und Demut werden gepriesen, ebenso ein friedliches Familienleben, eine fleißige Hausfrau, Elternliebe und Ehrfurcht vor den Eltern, Befolgung der Zucht und Bereitwilligkeit zur Reue, Gerechtigkeit, rechtes Gewicht; die Laster der Unzucht, der Raublust, des Geizes, des Neides sollen vermieden, nicht Böses mit Bösem vergolten, selbst der bedürftige Feind gespeist und getränkt werden, um feurige Kohlen auf seinem Haupte zu sammeln. Ebenso wird Freundschaft empfohlen, Wohlthätigkeit, Milde gegen Arme, Verlassene, der rechte Gebrauch der Zunge, Vorsicht und Wahrhaftigkeit in der Rede; vor falschem Zeugnis, Verleumdung, Zorn wird gewarnt, Fleiß, Sparsamkeit, Mäßigkeit, Fröhlichkeit gelobt, ebenso Zufriedenheit mit Mäßigem und Klugheit, z. B. nicht Bürge zu sein, nicht nach Unmöglichem zu streben, sich nicht in fremden Streit einzumischen, den Knecht nicht zu verwöhnen, nicht leichtgläubig zu sein. Auch die Ehrfurcht

vor dem König wird gefordert und der kluge Berater des Königs gepriesen. Es wird gefordert, für die Weisheit ein offenes Ohr zu haben; denn Weisheit ist besser denn Perlen, sie ist beteiligt bei der Schöpfung als ordnende Werkmeisterin und sie ist die ordnende Macht des sittlichen Lebens wie die Quelle alles äußeren und inneren Glückes. Diese hebräische Weisheit ist praktisch und geht nicht über einzelne Sprüche hinaus, aber doch ist es merkwürdig, daß praktische Erkenntnis und das Befolgen derselben unter dem einen Begriffe der Weisheit zusammengefaßt werden, und daß von dem ganzen Ceremonialwesen hier abgesehen wird. Wohl- und Rechtthun ist dem Herrn lieber denn Opfer. In dieser Weisheit, die von Anfang vor der Erde war, die das Naturleben und das sittliche Leben ordnet und gestaltet, ist eine höchste, die Welt zusammenfassende Einheit gegeben. Wer sie findet, findet das Leben, alle, die sie hassen, lieben den Tod. Durch mich wird deiner Tage viel werden und werden dir der Jahre des Lebens mehr werden. Die Vergeltung, die Gerechtigkeit, Lohn und Strafe tritt auch hier als ein wesentliches Merkmal der Ordnung der Weisheit hervor.

Es ist schon in dieser Spruchweisheit der individuelle Gesichtspunkt stark in den Vordergrund gerückt gegenüber dem Interesse an dem Volk als Ganzem, wie das in der späteren griechischen Entwickelung auch der Fall war. Dieselbe subjektive Richtung ist noch in mehr religiöser Weise vertreten in den Psalmen, teilweise auch in der späteren apokalyptisch-messianischen Litteratur. In den P s a l m e n hat man eine tiefe Innerlichkeit gegenüber der äußeren Gesetzlichkeit finden wollen, die in starkem Sündenbewußtsein, sowie in kühnem Gottvertrauen sich kund thue. „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde, wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist Du doch allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“ Die Allgegenwart Gottes, seine Güte wird gepriesen, seine Erhabenheit über die Schöpfung. Gott liebt einen geängsteten Geist; der Sänger bittet, daß Gott ihn im Innersten prüfe. Er bekennt seine Missethat, auch seine unerkannte Sünde, er lobt aber ebenso Gott und seinen heiligen Namen. Er freut sich seines Gottes und ist voller Zuversicht, er ist aber ebenso wieder niedergeschlagen von Leiden. Er bittet Gott um Hilfe, nnd sieht in ihm seine Zuflucht für und für. Aber bei alledem ist doch der leitende Gedanke, daß Gott gerecht sei, daß er dem Frommen helfe, daß er seine Feinde vernichte, daß er ihm Glück und langes Leben

gebe. „Er rufet mich an in der Not, ich will ihn erhören, ich bin bei ihm in der Not, ich will ihn herausreißen und zu Ehren machen. Er erbarmt sich über die, die ihn fürchten, wie ein Vater über Kinder.“ Kurz, der Standpunkt bleibt der eudämonistische, daß wer Gott vertraut, Segen davon hat, daß der Missethäter gestraft wird. „Opfere Gott Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde und rufe mich an in der Not, so will dich ich erretten und du sollst mich preisen.“ Öfter aber wird gesagt, Gott solle die Wiedersacher vernichten, er solle doch die Heiden strafen. „Schütte deinen Grimm auf die Heiden, die dich nicht kennen!“ „Die Gnade des Herrn währt von Ewigkeit zu Ewigkeit, seine Gerechtigkeit auf Kindeskind, bei denen, die seinen Bund halten und gedenken an seine Gebote, daß sie danach thun. Mit Gott wollen wir Thaten thun. Er wird unsere Feinde untertreten. So wird der Herr die Gefangenen Zions erlösen und es wird ihnen sein wie Träumenden. Die mit Thränen säen, werden mit Freuden ernten. Sie gehen hin und weinen und tragen edlen Samen und kommen mit Freuden und bringen ihre Garben.“ Auch da, wo gebetet wird: „Erforsche mich Gott und erfahre mein Herz, prüfe und erfahre wie ich's meine und siehe, ob ich auf bösem Wege bin und leite mich auf ewigem Wege“, wird doch zugleich gesagt: „Ach Gott, daß du tötest die Gottlosen! Der Herr behütet alle, die ihn lieben und wird vertilgen alle Gottlosen!“

Es war das Dogma von der göttlichen Gerechtigkeit, das den hebräischen Geist beschäftigte, und teils die Erfahrung, daß das Volk doch trotz seiner Gesetzestreue nicht die Erdenherrschaft erreicht, teils die Erfahrung, daß der Einzelne Leiden erdulden müsse, ohne selbst schuldig zu sein, wie es ergreifend im Hiob dargestellt wird, führte schließlich die Frommen zu einer noch strengeren Durchführung des Supranaturalismus. Das Gesetz wird aufrecht erhalten, aber im Gegensatz zu der ungerechten Welt entsteht eine Abwendung von den irdischen Gütern; nicht nur Wein und Fleischgenuß, selbst die Ehe wird gemieden. Das Himmelreich kommt für die, welche das Joch des Himmelreiches, das Gesetz, erfüllen, auf übernatürliche Weise. Die jüdische Apokalyptik hat diese Gedanken ausgeführt. Dem persönlichen Verhalten entspricht ein persönliches Gericht, und doch ist der Einzelne Glied des Himmelreiches, das auch hier noch national bestimmt ist und das der Messias auf übernatürliche Weise verwirklicht. Es wird nicht die Beschneidung, aber Fasten, Gebet, Buße, Sündenbekenntnis, Demut hochgehalten;

das Gesetz ist hier vereinfacht, es bleibt aber mit der Verheißung des Lohnes verbunden, die nur auf supernaturale Weise erfüllt wird. So zeigt das Judentum gerade bei den frommen Messianisten den supernaturalen Charakter der hebräischen Religion in neuer Form. Hier endet die Geschichte in einer transcendenten Welt, die sie abschließt. Es bleibt dabei: durch alle Stadien ist diese Religion theokratisch. Das Befolgen des geoffenbarten Willens Gottes ist die Basis für die Sittlichkeit. Die Güte Gottes erweist sich darin, daß er das Gesetz gegeben hat, daß er denen, die seine Gebote thun, irdischen Segen zuteil werden läßt, daß er das auserwählte Volk, zu dem der Einzelne gehört, zum Ziele führt, seine Sünden ihm vergeben will, sei es mit, sei es ohne Opferceremonial, wenn es sich bekehrt. Gott bleibt seinem Bunde treu, aber die Grundlage dieses Bundes ist die göttliche Erhabenheit, durch die er das Volk auswählt und die Gerechtigkeit, die er innerhalb des Bundes bewahrt. Lohn und Strafe sind in dieser Religion als Motive des Sittlichen geblieben. Zu einer ausgeführten wissenschaftlichen Sittenlehre haben es die Juden nicht gebracht. Die Sittlichkeit ist Gehorsam des Willens gegen die von Gott geoffenbarten Gebote

Die semitische Universalreligion ist der Muhammedanismus. Wie schon die vorislamischen Araber in ihren Gottesnamen die Herrschaft ausdrücken und die Einzelgötter hinter Allah, dem Herrn, allmählich verschwinden, so hat Muhammed den Allah der Araber zu der Konsequenz seines Wesens geführt. Er will zwar das berechtigte des Christentums und Judentums aufnehmen — man hat gemeint, die Predigt Muhammeds von dem jüngsten Gericht mit moralisch-asketischem Anstrich, besonders den Vigilien, stamme von den christlichen Mönchen und er habe die Gemeindebildung von den Zabiern (Täufern) — aber der Kern seiner Lehre ist der Monotheismus als Universaltheokratie. Politik, Recht, Moral, Religion sind hier ungeschieden. Die Erhabenheit Allahs, seine unbedingte Allmacht ist das Grunddogma; seine Gerechtigkeit und Güte sind noch mehr als bei den Juden, wo ja Gott das Volk auch willkürlich auswählt, seinem allmächtigen Willkürwillen unterstellt. Gott offenbart sich wie bei den Juden durch seinen Propheten; die Erfüllung seiner Gebote hat noch mehr als bei den Juden eudämonistische Motive; die Furcht vor dem Gericht, die Hoffnung auf die Freuden des sinnlich vorgestellten Paradieses bestimmen den Menschen zum Gehorsam. Trotz der universalistischen Tendenz bleibt der Muhammedanismus inso-

gebe. „Er rufet mich an in der Not, ich will ihn erhören, ich bin bei ihm in der Not, ich will ihn herausreißen und zu Ehren machen. Er erbarmt sich über die, die ihn fürchten, wie ein Vater über Kinder.“ Kurz, der Standpunkt bleibt der eudämonistische, daß wer Gott vertraut, Segen davon hat, daß der Missethäter gestraft wird. „Opfere Gott Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde und rufe mich an in der Not, so will dich ich erretten und du sollst mich preisen.“ Öfter aber wird gesagt, Gott solle die Wiedersacher vernichten, er solle doch die Heiden strafen. „Schütte deinen Grimm auf die Heiden, die dich nicht kennen!“ „Die Gnade des Herrn währt von Ewigkeit zu Ewigkeit, seine Gerechtigkeit auf Kindeskind, bei denen, die seinen Bund halten und gedenken an seine Gebote, daß sie danach thun. Mit Gott wollen wir Thaten thun. Er wird unsere Feinde untertreten. So wird der Herr die Gefangenen Zions erlösen und es wird ihnen sein wie Träumenden. Die mit Thränen säen, werden mit Freuden ernten. Sie gehen hin und weinen und tragen edlen Samen und kommen mit Freuden und bringen ihre Garben.“ Auch da, wo gebetet wird: „Erforsche mich Gott und erfahre mein Herz, prüfe und erfahre wie ich's meine und siehe, ob ich auf bösem Wege bin und leite mich auf ewigem Wege“, wird doch zugleich gesagt: „Ach Gott, daß du tötest die Gottlosen! Der Herr behütet alle, die ihn lieben und wird vertilgen alle Gottlosen!“

Es war das Dogma von der göttlichen Gerechtigkeit, das den hebräischen Geist beschäftigte, und teils die Erfahrung, daß das Volk doch trotz seiner Gesetzestreue nicht die Erdenherrschaft erreicht, teils die Erfahrung, daß der Einzelne Leiden erdulden müsse, ohne selbst schuldig zu sein, wie es ergreifend im Hiob dargestellt wird, führte schließlich die Frommen zu einer noch strengeren Durchführung des Supranaturalismus. Das Gesetz wird aufrecht erhalten, aber im Gegensatz zu der ungerechten Welt entsteht eine Abwendung von den irdischen Gütern; nicht nur Wein und Fleischgenuß, selbst die Ehe wird gemieden. Das Himmelreich kommt für die, welche das Joch des Himmelreiches, das Gesetz, erfüllen, auf übernatürliche Weise. Die jüdische Apokalyptik hat diese Gedanken ausgeführt. Dem persönlichen Verhalten entspricht ein persönliches Gericht, und doch ist der Einzelne Glied des Himmelreiches, das auch hier noch national bestimmt ist und das der Messias auf übernatürliche Weise verwirklicht. Es wird nicht die Beschneidung, aber Fasten, Gebet, Buße, Sündenbekenntnis, Demut hochgehalten;

das Gesetz ist hier vereinfacht, es bleibt aber mit der Verheißung des Lohnes verbunden, die nur auf supernaturale Weise erfüllt wird. So zeigt das Judentum gerade bei den frommen Messianisten den supernaturalen Charakter der hebräischen Religion in neuer Form. Hier endet die Geschichte in einer transcendenten Welt, die sie abschließt. Es bleibt dabei: durch alle Stadien ist diese Religion theokratisch. Das Befolgen des geoffenbarten Willens Gottes ist die Basis für die Sittlichkeit. Die Güte Gottes erweist sich darin, daß er das Gesetz gegeben hat, daß er denen, die seine Gebote thun, irdischen Segen zuteil werden läßt, daß er das auserwählte Volk, zu dem der Einzelne gehört, zum Ziele führt, seine Sünden ihm vergeben will, sei es mit, sei es ohne Opferceremonial, wenn es sich bekehrt. Gott bleibt seinem Bunde treu, aber die Grundlage dieses Bundes ist die göttliche Erhabenheit, durch die er das Volk auswählt und die Gerechtigkeit, die er innerhalb des Bundes bewahrt. Lohn und Strafe sind in dieser Religion als Motive des Sittlichen geblieben. Zu einer ausgeführten wissenschaftlichen Sittenlehre haben es die Juden nicht gebracht. Die Sittlichkeit ist Gehorsam des Willens gegen die von Gott geoffenbarten Gebote

Die semitische Universalreligion ist der Muhammedanismus. Wie schon die vorislamischen Araber in ihren Gottesnamen die Herrschaft ausdrücken und die Einzelgötter hinter Allah, dem Herrn, allmählich verschwinden, so hat Muhammed den Allah der Araber zu der Konsequenz seines Wesens geführt. Er will zwar das berechtigte des Christentums und Judentums aufnehmen — man hat gemeint, die Predigt Muhammeds von dem jüngsten Gericht mit moralisch-asketischem Anstrich, besonders den Vigilien, stamme von den christlichen Mönchen und er habe die Gemeindebildung von den Zabiern (Täufern) — aber der Kern seiner Lehre ist der Monotheismus als Universaltheokratie. Politik, Recht, Moral, Religion sind hier ungeschieden. Die Erhabenheit Allahs, seine unbedingte Allmacht ist das Grunddogma; seine Gerechtigkeit und Güte sind noch mehr als bei den Juden, wo ja Gott das Volk auch willkürlich auswählt, seinem allmächtigen Willkürwillen unterstellt. Gott offenbart sich wie bei den Juden durch seinen Propheten; die Erfüllung seiner Gebote hat noch mehr als bei den Juden eudämonistische Motive; die Furcht vor dem Gericht, die Hoffnung auf die Freuden des sinnlich vorgestellten Paradieses bestimmen den Menschen zum Gehorsam. Trotz der universalistischen Tendenz bleibt der Muhammedanismus inso-

fern partikularistisch, als doch die Araber die Weltherrschaft gewinnen wollen und arabische Einrichtungen der ganzen Welt aufgedrungen werden sollen, wie sie im Koran in staatlicher und juristischer Beziehung niedergelegt sind. Es ist aber auch interessantzu sehen, wie der Muhammedanismus als Universalreligion doch eine große Biegsamkeit besaß, so lange er sich ausbreitete, und mit griechischer Philosophie und orientalischer Mystik sich verband und demgemäß modifizierte.

Man wird auch zugestehen müssen, daß die Einfachheit seiner Grundsätze ihm ermöglichte, zur Universalreligion sich auszugestalten. Es ist kein Gott außer Allah und Muhammed ist sein Prophet, das ist sein Hauptsatz. Seine Reform bedeutet gegenüber dem arabischen Götzendienst eine große Vereinfachung. In ceremonieller Beziehung beschränkt er sich unter Abschaffung aller Opfer auf tägliches fünfmaliges Gebet, fünfmalige Waschungen, Fasten im Ramadhan, Wallfahrt nach Mekka und Almosen, d. h. ursprünglich eine Armensteuer, die auch für Kriegskosten dient. An diesen fünf Geboten ließ er es genug sein, Sakramente kannte der Muhammedanismus nicht. Die jüdischen Gesetze über Unreinheit sind auf die Unreinheit des Hundes und Schweines beschränkt. Aber die theokratische Tendenz des Muhammedanismus greift weiter. Wie Muhammed selbst Kriegsherr und Prophet zugleich ist, Fürst, der die Finanzen und sozialen Ordnungen seines Staates ebenso regelt wie das Recht, so folgen ihm darin die Chalifen nach, die in sich die geistliche und weltliche Macht konzentrieren. Der Koran ist ebenso Autorität für Religion und Sittlichkeit, wie für Recht und soziale Ordnung. Die vier Rechtsschulen der Muhammedaner gründen sich auf den Koran; das Richteramt entwickelte sich aus dem Vorbeteramte. Die Eigentumsverhältnisse sind durch die Willkür des Steuersystems auf das Schwerste geschädigt, wobei die Idee zu Grunde liegt, daß der Prophet oder sein Stellvertreter das Recht hat, die Eigentumsverhältnisse zu ordnen. Das System ist sozialistisch-theokratisch. Zinsen sind verboten. Von Feldfrüchten haben die Gläubigen den Zehnten, von Metallen, Vieh, Waren $^1/_{40}$ des Kapitals als Armensteuer zu steuern und $^1/_5$ der Beute. Das eroberte Land wurde unter Omar Staatsdomäne. Die bisherigen Eigentümer zahlten als Nutznießer eine Grundsteuer neben der Kopfsteuer, deren Ertrag unter die Gläubigen verteilt wurde. Ebenso wurde die gesamte soziale Ordnung religiös festgelegt, insbesondere das Erbrecht, die Ehe, die polygamisch blieb, und die Sklaverei.

Die ganze muhammedanische Ethik ist religiös motiviert und festgelegt. Es kommt an auf den Gehorsam gegen den Willen Allahs, der sinnlich motiviert ist durch die Hoffnung auf das Paradies und die Furcht vor dem Gericht. Diese Ethik zerfällt in einzelne Gebote, die zum Teil einen milden Geist zeigen, so, wenn die Freilassung von Sklaven für ein verdienstliches Werk gilt, wenn Wohltätigkeit empfohlen wird; aber ebenso wird auch der heilige Krieg zur Pflicht gemacht. Der Islam hat den Geist der Demut und Unterwerfung unter den Willen Allahs gepredigt, er hat aber auch seinen Anhängern das stolze Bewußtsein gegeben, zu den Auserwälten Allahs zu gehören. Beides zusammen mag es auch erklären, daß im Muhammedanismus kein Selbstmord vorkommen soll.

Der Muhammedanismus hat unter den Völkern, die er sich unterwarf, eine bedeutende Kultur aufzuweisen: Kunst, Baukunst insbesondere, Poesie wurden gepflegt; in der Wissenschaft der Grammatik, Geschichtsschreibung, Medizin, Philosophie hat er unter der Anregung der Griechen Großes geleistet und auf die mittelalterliche christliche Theologie bedeutenden Einfluß ausgeübt. Seine Theologie hat eine interessante Entwickelung durchlaufen; eine freiere und eine orthodoxe Richtung standen einander gegenüber und Vermittelungsversuche wurden gemacht. Die Gotteslehre, die Prädestinationslehre und die Lehre von der Freiheit, die Eschatologie, die Lehre von Muhammeds Person, vom Koran und von der Tradition, waren Gegenstände der muhammedanischen Dogmatik. Das Verhältnis der Theologie und Philosophie wurde vielseitig erörtert und im Interesse der Einheit beider hervorgehoben, daß die Religion für die Masse notwendig sei und bildlich reden müsse, die Philosophie zu erklären und den Beweis für den Glauben zu geben habe — so Ibn Sina — oder daß in der Religion der Wortlaut und Interpretierbares zu unterscheiden sei, der Wortlaut Pflicht der großen Menge, das Interpretierbare Pflicht der Gelehrten sei, die sich durch Interpretation freie Bahn gegenüber der Autorität schaffen — so Averroes. Es bildete sich eine Mystik im Muhammedanismus aus, zum Teil fanatischer Art wie die Mystik der muhammedanischen Mönche, der Derwische, mit ihren ekstatischen Tänzen, zum Teil milder und unter dem indogermanischen Einfluß stehend, wie der Sufismus der Rabia des Dschelaleddin Rumi, Saadi u. a., z. B. das Lied des Saadi:

Ein wahrer Diener seines Herrn nur jener ist,
Der nicht ob des Herrn Gnade seinen Herrn selbst vergißt,

Also wandelt auch nur jener treu auf Gottes Pfad,
Der von Gott nur ihn selber zum Geschenke erbeten hat.
Blickst du nur auf Gottes Gaben, und nicht auf ihn selber hin;
Fesselt dich nicht seine Liebe, fesselt dich eigener Sinn.

oder Dschelaleddin Rumi:

Ich maß das Kreuz, ich maß die Christenheit,
Doch nicht am Kreuz hing der, nach dem ich frug,
Ich ging zum Götzenhaus, zum Tempel hin,
Doch fruchtlos sucht ich eine Farbe drin.
Ich wollte nun in der Kaaba schaun,
Des Greises wie des Jünglings höchstem Ziel,
Und ging nach Kandahar, nach Herats Gauen
Und suchte unten, suchte oben viel. — Umsonst! . . .
Nun blickt' ich in mein eignes Herz hinein,
Da fand ich ihn, den sonst ich nirgends fand,
Da fühlte ich des Rausches süße Pein
Und jedes Stäubchen meines Seins verschwand . . .

Wenn die Frommen beten, Preis und Ruhm sogleich
Aller Glaubensstifter wird zu einem Teig,
Was in seinem Glauben jeder betend sagt,
Nicht das Wasser nur das Glas es vielfach macht,
Da der Lobpreis all doch nur dem Einen fließt,
Gott auch alle Gläser in ein Becken gießt.
Jedes Beten, wiss', aus Gottes Lichte strömt,
Was d'ran falsch ist, nur aus Form und Spaltung kömmt.
Fällt an eine Wand der Sonn' einfaches Licht,
Sich die eine Sonn' in tausend Strahlen bricht.

Jener Knechte Seligkeit ich jetzt verkünd',
Die mit nichts mehr in der Welt im Kampfe sind,
Leicht die Frommen vor den andern werden kund,
Denn ihr Mund ist stets nur ein Gebetesmund . . .
Da nun sein Verhängnis unser Wille ist,
Tod und Leben gleicherweis' uns Freude ist . . .
Sag' nun selbst, ob wer also beschaffen ist,
Solchem nicht ein jedes Wesen Diener ist . . .
Nicht aus Eigenliebe spricht er sein Gebet.
Als die Fackel seiner Lieb' entbrannt,
Ward die Eigenliebe ihm zu Asch' verbrannt. —
Pharaon gab an Gütern Gott was er begehrt.
Nur der Liebe süßer Schmerz ward ihm verwehrt.
Denn das wisse: Liebesschmerz und Thränenguß
Giebt er seinen Freunden nur als seinen Liebeskuß.

Im Rosenbeet des Geheimnisses:

Die wahre Reis' vom Ich zu Gott gemacht wird,
Wenn frei das Ich von sich wie Flamm' von Rauch wird,

Gefangen hängt der Mensch im Netz der Vielheit,
Im Gegensatz er steht des Lichts der Einheit. . .
Des Korans Wort: „ihr Auserwählten“ gilt ihm,
Vor Gott er schweigend steht wie Moses stille,
Wie Jesu Geist wird himmlisch er gesinnet,
Zieht hinter Muhammed gern her als Beute . . .
Wer gern zum Opfer macht sein eignes Sein
Ein solcher Geist wird durch Verleugnung rein,
Dann Trennung ferner nicht noch Unterschied ist,
Der Gläubige und Geglaubte dann in Eins fließt.

Diese Mystik will sich durch Selbstentäußerung, Bezähmung der Begierden für die Einigung mit Gott offenhalten; den Koran kann nur verstehen, wer ihn allegorisch deutet. Der Kern in allen Religionen ist derselbe; so sind sie gegen die positive Seite der Religion im Ceremonienwesen und Dogma gleichgültig. Aber zu einer positiven Ethik bringen sie es nicht, weil ihre Gottheit nicht ethisch ist, sondern nur das Erhabene Eine. Dieser Mystik, die ohne die Annahme eines indogermanischen Einschlages nicht erklärlich wäre, steht eine andere Form gegenüber, die das Zerfließen von Ich und Gott nicht will. Ghazali warnt davor, daß der, in welchem sich das Überirdische spiegelt, sich für ein und dasselbe mit ihm halte, und sucht eine Verbindung der Mystik mit der muhammedanischen Dogmatik. Auch die Theosophie ist im Muhammedanismus durch Sohrawardy's Philosophie der Erleuchtung vertreten. All das bietet die interessantesten Parallelen zu der Entwickelung der christlichen Theologie. Aber im Muhammedanismus behielt schließlich doch der semitische Herrscherwille die Oberhand. Die Motakallim siegten mit ihrem absoluten Fatalismus, ihrer sinnlichen Eschatologie, ihrer Lehre von der Unerschaffenheit des Koran.

Die absolute Machtwillkür Gottes lähmte die Thatkraft und konnte höchstens noch einen unethischen Fanatismus aufkommen lassen; die Lehre von der Unerschaffenheit des Koran machte jeden Fortschritt um so mehr unmöglich, als der Koran in echt theokratischer Weise auch die Quelle des Rechts, der sozialen Ordnung, der religiösen Pflichten, der Moral war. Mit der Möglichkeit jeder Kritik war auch die Möglichkeit des Fortschritts abgeschnitten. Dazu kam die Lehre von der Präexistenz, Infallibilität und Sündlosigkeit Muhammeds und von seinem Fürsprecheramt, wonach Gott ihm erlaubt, so viel er will, in das Paradies mit seinen sinnlichen Freuden einzulassen, und man hofft, daß er alle Muslim seiner Fürsprache würdigen wird. Unter

diesen Umständen ist der Verfall des Islam begreiflich und bis jetzt haben auch die Reformversuche, die an die Urzeit des Muhammedanismus anknüpften, ihm nicht aufhelfen können. Übrigens ist sein Lebensgefühl doch noch ein so starkes, daß in Indien sich sogar eine Missionsgesellschaft zur Bekehrung der Christen zum Muhammedanismus gebildet hat, während die Richtung des Sayid Ahmed Chan eine friedliche Annäherung an das Christentum anstrebt.

Die semitischen Religionen haben die Erhabenheit Gottes als des Herrschers in theokratischer Form geltend gemacht und diesen erhabenen Herrscher bald mehr mit ethischen Prädikaten zugleich ausgestattet, die aber niemals ganz von Willkür frei wurden, bald mehr als Allmachtswillen gefaßt, der aber auch vernichtend-gerecht gegen die Feinde und allbarmherzig gegen die eigenen Anhänger sein sollte. Die hieraus sich ergebende Ethik blieb eine autoritativ gesetzliche und umfaßte gleichmäßig das juristische, politische, soziale, ceremoniale und kultische Leben. Gehorsam gegen den göttlichen Willen, wie er geoffenbart ist von den Religionsstiftern, niedergelegt ist in den heiligen Schriften, ist hier der charakteristische ethische Zug. Aussicht auf Lohn und Strafe bleiben als Motive. Wo dieser Standpunkt überschritten wird, da macht sich der Einfluß dem Semitismus an sich fremder Denkweisen geltend. Eine selbständige, ihnen eigentümliche ethische Wissenschaft haben die semitischen Völker nicht hervorgebracht.

Unser bisheriger Überblick über die verschiedenen ethischen Lebensformen hat uns gelehrt, daß dieselben einmal von den Entwickelungsstufen des Bewußtseins abhängen. Von der niedrigsten Stufe der Naturvölker, wo das ethische Leben noch der Einheit entbehrt, kommt es zu einer gesetzmäßig vorgezeichneten Durchschnittssittlichkeit, wie sie in der Gemeinschaft vertreten ist. Überall ist diese, wie die unterste Stufe, an die Religion angeknüpft. Überall haben wir die gleichen Grundverhältnisse gefunden, die durch die allen Menschen gleiche Naturanlage bedingt sind. Wir haben aber ebenso die verschiedensten Modifikationen gefunden, die durch die natürlichen und individuellen Verhältnisse der Völker bestimmt sind und sich teils auf die sittliche Motivierung teils auf den Inhalt der sittlichen Vorschriften bezogen. Überall aber hat sich bis jetzt eine strikte Korrespondenz zwischen der Art, wie die Gottheit aufgefaßt wurde, und der Ethik gezeigt. Ist die Überwindung des Todes durch das Leben das Ziel der Religion, wie in Ägypten, so ist auch die Ethik Mittel

für ein glückliches langes Leben im Diesseits und ein seliges Leben im Jenseits und ist mit Zaubermitteln verbunden, die diesem Endzwecke zugleich dienen. Ist wie in China die rechte Über- und Unterordnung des Einzelnen in der gegebenen Staats- und Familienordnung der Mittelpunkt der Ethik, was sich in der Pietät ausspricht, so ist die Frömmigkeit die Fügsamkeit gegen den in dieser Ordnung offenbaren Willen des Himmels. Ist die Gottheit das eine unbestimmt unendliche Brahm, so ist die Ethik negativ asketisch und beschaulich und läßt höchstens die positive Bethätigung des Gehorsams gegen das Brahminengesetz als Vorstufe gelten. Im Buddhismus ist die Ethik universal auf Befreiung aus dem Kreis der Wiedergeburten und seinen Leiden gerichtet, was teils durch Bezähmen des Begehrens, teils durch Contemplation erreicht werden soll, und soweit hier Religion ist, wird Buddha als der durch sein Vorbild von dem Leiden erlösende, inkarnierte Gott aufgefaßt. Ist die Religion dualistisch bestimmt wie im Parsismus, so ist die Ethik ein Kampf und sofern das böse Prinzip zugleich in der Natur wirksam ist, wird die Ethik auch Anweisungen enthalten, dasselbe auf dem Gebiete der Natur zu überwinden durch Bäumepflanzen u. s. w. Kampf mit dem Feinde Ahura Mazda's durch ceremoniale Reinheit und positive Mitarbeit an Ahura Mazda's Reiche ist hier die Aufgabe. Wo die Religion Religion der Harmonie, Schönheit, Humanität geworden ist, wie bei den Griechen, entwickelt sich auch eine humane Ethik. Das Ideal ist hier die das Leben regulierende rechte Einsicht, harmonische Bethätigung der Vernunft, die mit der göttlichen, die Materie gestaltenden Vernunft gleicher Art ist. In Rom ist die Gottheit die Beschützerin der irdischen Interessen, der von dem Recht umgrenzten Macht des Einzelnen und des Volks. Die Ethik trägt hier rechtlichen Charakter; strenge auf das Recht des pater familias und der Familie gegründete Herrschaft über die Sache und Vaterlandsliebe, Aufopferung für die Macht des römischen Rechtsstaates stehen im Vordergrund. Das Judentum hat einen Gott, der das Volk willkürlich erwählt, mit ihm einen Bund gemacht und seine Gebote ihm vorgeschrieben hat. Die Ethik ist hier der Gehorsam gegen den geoffenbarten Gotteswillen und bei den Muhammedanern ist die Ethik Unterwerfung unter den von dem Propheten verkündeten Willen Allahs. Die beiden letzten Religionen sind im strengsten Sinne Theokratien.

Wir können unter diesen Religionen einen Gegensatz konsta-

tieren, der von grundsätzlicher Bedeutung ist, indem die Gottheit bald mehr dem Menschen gegenüber transcendent erhaben, bald mehr ihm immanent gleichartig vorgestellt wird. Im ersten Falle ist die Gottheit überwiegend befehlend, im letzteren Falle beseelt sie den Menschen oder steht bis auf einen gewissen Grad zu seinen Diensten. Im ersten Falle bestimmt die Religion das ethische Leben durch eine unverbrüchlich traditionelle Ordnung des Himmels oder theokratisch durch einen geoffenbarten, erhabenen, supranaturalen Willen. Im zweiten Falle ist der göttliche Wille nicht bloß in einer äußeren Ordnung oder Offenbarung kund gethan, sondern das Sittliche wird selbst göttlicher Art, der Mensch wird Mitarbeiter, Mitkämpfer Gottes für das göttliche Reich, an dessen Sieg Gott selbst mit interessiert ist, oder der Mensch folgt seinem Gotte in der Befreiung vom Begehren und dem damit verbundenen Leiden nach wie im Buddhismus, oder das ethische Leben ist selbst das Abbild des göttlich Guten, der Mensch hat durch ethisches Leben selbst an der göttlichen Vernunft Anteil, weil die Gottheit selbst human vorgestellt ist, oder die Gottheit ist in dem Staatsleben selbst verkörpert, wie in Rom', was im Kaiserkult den prägnantesten Ausdruck gefunden hat.

Hiermit hängt der Unterschied zusammen, daß in den einen Religionen ein Fortschritt über die einmal festgesetzte sanktionierte Ethik hinaus unmöglich ist, in anderen nicht. Da, wo die empirische ethische Ordnung als der ein für allemal feststehende Gotteswille angesehen wird, ist ein wesentlicher ethischer Fortschritt kaum denkbar und die Religion erweist sich bei diesen Völkern als Fessel, die schließlich jeden Fortschritt unterdrückt. Da hingegen, wo es mehr auf die Einheit mit der Gottheit ankam, wo das Göttliche auch dem Menschen selbst immanent sein konnte, wo die menschliche Vernunft und die göttliche eines Wesens waren, da war ein Fortschritt der Ethik über die empirisch gegebene traditionelle Sitte und die überkommenen ethischen Vorstellungen hinaus möglich. Das war der Fall im Buddhismus, in Griechenland und Rom. Die freie Subjektivität kam besonders in Griechenland dazu, die Ethik selbständig als Wissenschaft auszugestalten, was dem Buddhismus noch nicht gelang, teils weil sein Prinzip zu negativ war, teils weil er sich wieder in seiner Entwickelung zu einer positiven Religion mit positiven Satzungen gestaltete. In Griechenland und dem unter einem Einfluß stehenden römischen Reiche entwickelte sich aber die

Ethik teils so, daß sie in der göttlichen Vernunft religiös begründet wurde und trotzdem sich frei von Satzungen gestaltete, als philosophische Ethik in Einheit mit der philosophischen Religion, teils so, daß sie sich von der Religion mehr oder weniger überhaupt emanzipierte.

Damit hängt aber noch ein anderer Gegensatz zusammen. Wir finden in den bisherigen religiös bestimmten ethischen Formen meist den partikularistisch nationalen Standpunkt, der nur vom Buddhismus und teilweise von der griechischen Philosophie überschritten wird. Der Universalismus der muhammedanischen Religion beruht ursprünglich auf der Herrschaft der Araber und trägt im Koran noch diese Spuren und hat stets durch den Gegensatz gegen andere Völker, durch das Bewußtsein der Muhammedaner Auserwählte zu sein und die Pflicht des heiligen Krieges eine schroffe Exklusivität beibehalten, die allerdings in den muhammedanischen Staaten oft gemildert wurde. Insoweit nun aber die Ethik und Religion noch partikularistisch national bestimmt war, ist sie an die nationale Gemeinschaft angelehnt und diese ist entweder theokratisch bestimmt wie bei den Juden, so daß der Staat der religiösen Herrschaft gegenüber zu keiner Selbständigkeit kommt — auch die Propheten beanspruchen politische Vorschriften im Namen Gottes zu geben von der nachexilischen Theokratie abgesehen — oder die Gemeinschaft ist der Staat, dem die Religion zu Diensten ist, so daß die Götter Staatsgötter sind, wie in der offiziellen römischen Staatsreligion, oder die göttliche Ordnung wird mit der Staatsordnung identifiziert wie in China. Das hat aber zur Folge, daß die Ethik ebenso positive ceremoniale, rechtliche, soziale Vorschriften enthält, wie im engeren Sinn sittliche. Eine Scheidung ist in dieser Hinsicht noch nicht vorhanden. Wir haben Theokratien oder Staatsreligionen und nur da, wo universalistische Tendenzen sich geltend machen, und die Interessen der Subjektivität zugleich stärker hervortreten, wird diese Kombination von Ethik, Recht, Politik, Religion gelockert. Das ist besonders in der späteren griechischen Ethik der Fall.

Das Christentum hat als Universalreligion in dieser Hinsicht eine völlig andere Stellung eingenommen, sofern in ihm Staat und Kirche unterschieden werden; es hat ferner den Gegensatz zwischen den mehr immanenten und transcendenten Religionen, den Religionen, in denen die Gottheit mehr dem Menschen gleichartig oder mehr über ihn erhaben, mehr innerweltlich oder mehr überweltlich aufgefaßt wird, in höherer Form ausgeglichen. Es hat ebenso die

Ethik insofern auf eine neue Basis gestellt, als es die Religion von der Vermischung mit der Politik, dem Recht, den sozialen Ordnungen, und die Religion selbst von ceremonialem Kultus, grundsätzlich wenigstens, befreit hat.

Sechster Vortrag.

Wenn man das Christentum als Religion und die Ethik, wie sie unter dem Einfluß dieser Religion steht, verstehen will, kann man nicht auf irgend eine Zeit des Christentums sich beschränken. Innerhalb des Protestantismus ist die traditionelle Meinung, daß man das Wesen des Christentums am besten aus dem Urchristentum verstehe. Der Katholizismus stellt dieser Einseitigkeit nicht mit Unrecht den Satz entgegen, daß auch die späteren Zeiten das Christentum auf originale Weise besitzen, oder wie sie es ausdrücken, daß neben den Schriften neuen Testaments auch die Tradition in Betracht komme, die freilich von ihm an die Unfehlbarkeit der Kirche angeknüpft wird. Nun hat aber das Christentum so mannigfache Erscheinungen in seiner Geschichte aufzuweisen, die sich untereinander auf das Heftigste bekämpfen, daß es scheint, als hätte es überhaupt kein wirklich festes Prinzip. Man wird indes berücksichtigen müssen, daß das Christentum als Universalreligion eine große Biegsamkeit besitzen muß. Ebenso wie die beiden anderen Universalreligionen, der Muhammedanismus und Buddhismus, nach den verschiedenen Völkern, die sie ergriffen haben, sich auch selbst modifiziert haben, so werden wir auch die verschiedenen Formen des Christentums als Modifikationen ansehen müssen, die sich zum Teil aus der Individualität der Völkertypen ergaben, welche zu ihm bekehrt wurden. Denn es ist völkerpsychologisch selbstverständlich, daß die Eigenart und die bisherige Kultur eines Volkes sich forterhält, auch wenn es einer neuen Religion sich zugewendet hat. Wir werden demgemäß bis jetzt, abgesehen von dem Urchristentum das Christentum unter griechischem und slawischem Typus, unter römischem und unter germanischem Typus unterscheiden, und es wird sowohl die religiöse als auch die ethische Seite der Ausgestaltung des Christentums nach diesen Typen modifiziert

sein. Wenn man aber annehmen wollte, das Urchristentum zeige das Christentum in der reinsten Gestalt, so würde dem die Thatsache entgegenstehen, daß dasselbe ebenfalls in seiner eigentümlichen Erscheinungsform durch die Zeit bedingt war und teils vom Judentum, teils von der griechischen Denkweise Einflüsse erfahren hat. Das letztere ergiebt sich schon daraus, daß die jüdische Religion selbst in den letzten Jahrhunderten vor Christus besonders in Alexandrien mit hellenischer Bildung sich verbunden hatte. Da dies der historische Sachverhalt ist, wird es vielleicht am besten sein, wenn wir uns zuerst mit ein paar Worten das Charakteristische des Christentums, sein Prinzip vergegenwärtigen, das verschiedene Erscheinungsformen angenommen hat, und dann diese Erscheinungsformen besonders nach der ethischen Seite hin verfolgen.

Man hat zwei Momente in der christlichen Religion vielfach einseitig hervorgehoben, ein negatives und ein positives. Die einen fassen das Christentum wesentlich als Erlösungsreligion auf, die anderen betonen seinen positiven Charakter und sehen in ihm die Religion der Vollendung, insofern es die Idee der Gottmenschheit oder das aller Religion zu Grunde liegende Streben der Vereinigung des Menschen mit Gott zum Abschluß bringe. Als Erlösungsreligion müßte das Christentum jedenfalls noch im Unterschiede vom Buddhismus, der auch Erlösungsreligion ist, dahin beschrieben werden, daß es nicht bloß Erlösung von Leiden, sondern Erlösung von Sünde und Schuld bringen will, d. h. daß das Christentum ethische Erlösungsreligion ist; und wenn das der Fall ist, so ergiebt sich auch von selbst, daß es auch ein positives Ziel, nämlich die Vereinigung des Menschen mit Gott und zwar die ethisch bestimmte Vereinigung des Menschen mit Gott verwirklichen will. Dieses Verhältnis zu Gott ist nun aber in den außerchristlichen Religionen in zweifacher Weise bestimmt: entweder ist diese Einheit Einheit mit dem göttlicheu Willen, der sich autoritativ in einem Gesetz geoffenbart hat, Einheit mit dem Herrn, der befiehlt, d. h. Unterwerfung unter Gott, oder sie ist Einheit mit Gott selbst, mit Gottes Wesen, Teilhaben an Gottes Leben, das entweder als natürliches, als wahre Realität, als vollkommenes Sein, oder als höchstes intelligentes Sein gefaßt wird, jedenfalls ist hier Gott dem Menschen gleichartig und ihm immanent, die göttliche Vernunft und die menschliche Vernunft werden hier eins. Man ist vielfach der Meinung, daß nur die Willenseinheit mit Gottes geoffenbartem Willen ethisch

bestimmt sei, während die Einheit mit Gottes Wesen, das Einwohnen der göttlichen Vernunft im Menschen oder das Teilhaben an der göttlichen Vernunft nicht ethisch bestimmt sei. Daß diese Meinung verkehrt ist, geht daraus hervor, daß der Wille Gottes als Willkürwille noch gar nicht ethisch zu sein braucht und allerhand befiehlt, was gar nicht ethisch ist, während die griechische Religion namentlich auf ihren höheren Stufen genugsam beweist, daß auch der immanente Standpunkt, der die Einheit mit der göttlichen Vernunft betont, ethisch bestimmt sein kann. Die christliche Religion versucht nun eine höhere Einheit des transcendenten Standpunktes des erhabenen Gotteswillens mit dem immanenten Standpunkt, der Gleichheit des Menschen mit Gott. Wenn Christus in der Bergpredigt mehrfach die Formel braucht: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist — Ich aber sage Euch," so ist darin ein neuer Standpunkt gegenüber dem Judentum ausgesprochen. Er hat ein souveränes Bewußtsein gegenüber dem geoffenbarten Gesetz. Wenn Paulus sagt: „Der geistliche Mensch richtet alle Dinge und wird von niemand gerichtet," so ist das ebenfalls eine Souveränität und Freiheit, die über alle alttestamentlichen Analogien hinausgeht. Wenn im Johannesevangelium Christus sagt: „Ich und der Vater sind eins," und wenn er ebenso sagt: „Auf daß sie alle eins seien, gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir, daß auch sie in uns eins seien," so ist hier ebenfalls eine Einheit, die über den erhabenen Standpunkt des jüdischen Gottes hinausgeht. Auf der anderen Seite aber ist doch Gott als Vater übergeordnet und eine Vereinerleiung Gottes und des Menschen findet nicht statt, beide bleiben unterschieden und Gott bleibt der allmächtige Schöpfer. Es ist also eine höhere Einheit beider Richtungen der mehr hellenischen und der jüdischen, der arischen und der semitischen im Christentum erstrebt. Man kann durch die ganze Geschichte der christlichen Lehre verfolgen, wie an diesem Ausgleich gearbeitet wird, indem bald die eine, bald die andere Seite etwas überwiegt. In populärer Form, die natürlich bildlicher Ausdrücke sich bedient, ist Gott als der Vater vorgestellt, die Menschen als die Söhne Gottes und zwar ist diese Vaterschaft Gottes nicht auf ein Volk beschränkt, sondern auf alle Menschen ausgedehnt, und weil nun alle Menschen Kinder Gottes sind, so sind auch alle Menschen untereinander gleich und sollen sich als Geschwister lieben. Ebenso wird die Grundidee des Christentums in der trinitarischen Lehre zum

Ausdruck gebracht; d. h. in der sogenannten ökonomischen Trinität, welche sich auf die Offenbarungsart Gottes bezieht. Gott offenbart sich als Vater im Sohne und Geist, d. h. Gott der Vater, der in Christi Sohnschaft als Vater sich geoffenbart hat, offenbart sich ebenso in jedem Christen als Vater in dem Geiste, der eben Christi Geist, d. h. derselbe Gottesgeist ist, den Christus hatte, in diesem Geist rufen auch wir Abba, lieber Vater. Dieser Geist bezeugt unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind. Hier ist Gott den Menschen immanent, wohnt in ihnen dauernd, giebt ihnen die Gewißheit der Gottesgemeinschaft. Man kann auch sagen: In der christlichen Religion ist Gott die Liebe, die sich dem Menschen mitteilt, und den Liebesgeist ihnen giebt, mit dem sie sich untereinander lieben. Diese Liebe ist aber nicht bloß praktisch; im Johannesevangelium ist sie immer mit dem Erkennen verbunden. „Der Knecht weiß nicht, was sein Herr thut; ihr seid Freunde." Daß diese Liebe das Vernunftgemäße sei, das wird im Johannesevangelium durch die Logoslehre zum Bewußtsein gebracht. Die göttliche Vernunft, das göttliche Wort ist in Christus erschienen, aber mit dieser göttlichen Vernunft kann jeder Christ eins werden, wenn Christus mit seinem Geist in ihm Wohnung macht. Eben hierauf beruht es nun, daß die christliche Religion ihrer Tendenz nach Religion der Freiheit ist. Paulus hat gegen das Gesetz geeifert; es ist ihm nur der Pädagog; aber der Christ soll nicht auf diesen Standpunkt zurückfallen, nur durch Thun des göttlichen Willens die Einheit mit Gott erreichen zu wollen. Nein, Gottes Geist ist dem Menschen innewohnend; durch diesen Geist wird er getrieben, der nicht der Geist der Furcht, sondern der Geist der Liebe ist. Aus freiem Antriebe heraus und — kann man nach dem Johannesevangelium hinzusetzen — aus freier Erkenntnis heraus thut der Mensch hier das Gute. Die Gottheit ist nicht fremd, supranatural, transcendent, sondern der Vater teilt sich so mit, daß die Christen frei werden. „Die Wahrheit wird Euch frei machen." Der Geist der Wahrheit leitet in alle Wahrheit. Das Christentum hat immer zugleich nach Erkenntnis der religiösen Wahrheit gestrebt. Wenn in der semitischen Welt die Gottheit Wille, in der arischen, besonders hellenischen, Vernunft, Logos ist, so ist die Gottheit im Christentum Einheit von Logos, Vernunft und Wille; der Wille will das Allgemeingültige, Vernünftige, ist über allen Partikularismus hinaus, ist universale Liebe und diese Liebe ist zugleich ver-

bunden mit dem Logos, ist vernünftige. Ebenso ist auch in der menschlichen Sittlichkeit nicht Gehorsam ohne Einsicht in die innere Güte des Willens Gottes das Höchste, aber auch nicht Einheit mit der Vernunft, Weisheit, theoretische Tugend, wie in Griechenland, sondern allgemeine Bruderliebe, verbunden mit der rechten Erkenntnis, Ergriffensein von Gottes Geiste, woraus im Willen und in der Intelligenz gleichmäßig freie Bethätigung hervorgeht. Wie ferner in der Gesinnung des Einzelnen die Frömmigkeit und Sittlichkeit eins ist, das Bewußtsein der Kindschaft mit Bruderliebe, so ist in dieser Gesinnung auch die Gemeinschaft der Menschen als einer Gottesfamilie, als ein Reich Gottes schon enthalten. Dieses Reich ist von Christus eben dadurch gegründet, daß er seine Reichsgottesgesinnung, sein Kindschaftsbewußtsein allen mitteilt. Wenn so Gott seinen Geist den Menschen dauernd mitteilt, in ihnen Wohnung macht und damit auch die rechte ethische Gesinnung giebt, die sie selbst als die ihrem Wesen entsprechende vernünftige erkennen, so ist damit eo ipso aller Zwiespalt mit Gott gehoben und die Sünde, die Selbstsucht grundsätzlich beseitigt. Das Christentum verlangt Buße, d. h. Umkehr zu der Kindschaftsgesinnung und Bruderliebe, und indem Gott sich dem Menschen als liebender Vater offenbart, wird ihm die Sünde vergeben, wenn er den Kindschaftsgeist in sich aufnimmt und von da aus alles, was die Einheit mit Gott und die damit verbundene ethische Gesinnung stören könnte, kräftig bekämpft. Das Christentum ist nach dieser Seite eine kritische Religion, die gegen alles, was die Einheit mit Gott, die Kindschafts- und Brudergesinnung stört, energisch reagiert. Das Christentum hat nach alledem seine Eigentümlichkeit darin, daß es in die Tiefen der Subjektivität hinabsteigt. Hatte schon gegen Ende der vorchristlichen Zeit die Subjektivität sich stärker geregt, so kam in der Person Christi die Macht der Persönlichkeit zur vollen Geltung. Das neue in der christlichen Religion ist, daß es die Frömmigkeit und Sittlichkeit von außen nach innen verlegt, daß nicht auf die Werke, weder religiöse Ceremonien noch auf die einzelnen sittlichen Handlungen für sich das Gewicht fällt. Es geht auf den Einheitspunkt von Frömmigkeit und Sittlichkeit zurück in der Gesinnung der Kindschaft, an der alle teilhaben sollen, auf den Gottesgeist, der alle erleuchtet und mit Liebe erfüllt. Aus der Gesinnung erst gehen die Werke hervor. Es legt kein Gewicht auf die Form der Gottesverehrung oder auf den Ort der Anbetung, wenn nur Gott

im Geiste und der Wahrheit angebetet wird. Hieraus erklärt es sich nun auch, daß das Christentum kein Ceremonialgesetz kennt, da es die Bethätigung der Frömmigkeit in der ethischen Bethätigung der rechten Gesinnung findet. Man streitet darüber, ob Christus irgendwelche Vorschriften für den Kultus gegeben habe. Das Wahrscheinliche ist, daß er es nicht gethan hat. Die Sakramente sind erst später zu Sakramenten geworden. Aber ebenso wenig hat das Christentum sich mit irgend einer Lösung von politischen und rechtlichen Fragen identifiziert. Man hat ihm Mangel an Interesse an der Gestaltung der politischen und sozialen Verhältnisse vorgeworfen; und es ist wahr: wir finden keine Bestimmung über Abschaffung der Sklaverei, der Polygamie, keine Gebote, das soziale Leben bestimmt zu gestalten, keine Vorschriften über die Art, wie die Eigentumsverhältnisse zu ordnen seien — was sich da findet, beruht auf freien Versuchen, die nicht erzwungen werden — keine Bestimmung über die Art, wie die Politik zu führen sei, wie die Staaten verfaßt sein sollen. Das Urchristentum nimmt in dieser Beziehung die gegebenen Institutionen an, ohne sie irgendwie umgestalten zu wollen; und das spätere Christentum hat sich mit allen möglichen politischen und sozialen Ordnungen zurecht gefunden. Das Einzige, was diese Religion fordert, ist, daß man alles um des Gewissens willen thue, was man thut, daß man die Gesinnung der Liebe und Achtung gegen jedermann bethätige. Hierin zeigt sich der ungeheure Fortschritt zur Freiheit der Kinder Gottes. Der Christ kann seine Gotteskindschaft und seine Bruderliebe überall bewähren, in allen Lagen und kann so überall das Reich Gottes fördern. Das Institut der Sklaverei hört von selbst mit der Zeit auf, wenn der Sklave und der Herr sich gegenseitig als Kinder Gottes betrachten. Die Ehe wird von selbst monogamisch, wenn Mann und Frau sich als *gleichberechtigte* Kinder Gottes ansehen; die Ungleichheit der Stände und des Eigentums wird ohne alle Gewaltmaßregeln ihre Härte verlieren, wenn alle sich als Glieder des einen Reiches Gottes ansehen und behandeln, für das jeder auf seine Weise mit seinen Gaben arbeitet. Der Unterschied von Intelligenten und Banausen, von Fremden und Volksgenossen hört auf, trennend zu wirken, wenn alle einer in Christus sind. Und doch hat das Christentum nicht flach nivellierend gewirkt, sondern ebenso die Individualität anerkannt, und im Laufe seiner Entwickelung immer mehr gewürdigt, weil jeder als solcher ein Kind Gottes ist,

wie Paulus schon zeigt, daß jeder auf seine Weise mit seinen eigentümlichen Gaben zum Bau des Gottesreiches, zur Förderung der Gemeinde beitrage; aber gerade deshalb soll auch jeder als Kind Gottes geliebt, geachtet werden. Wenn Politik, soziale Einrichtungen, Recht, Ethik und Religion in der vorchristlichen politischen Religion oder Theokratie verquickt sind, so ist hier die religiös-ethische Grundgesinnung und die aus ihr hervorgehende Reichsgottesidee weder politisch noch rechtlich bestimmt, — „Wer hat mich zum Erbschichter unter Euch gesetzt: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist. Mein Reich ist nicht von dieser Welt" —, weder mit ceremonialen noch sozialen Einrichtungen unlöslich verknüpft. Eben dies aber giebt nicht nur dem Christentum die Möglichkeit, Universalreligion zu sein, sich mit allen möglichen Formen, in denen das Recht, die Politik, das soziale Leben sich darstellen, zu kombinieren, sondern es ermöglicht ihm auch, jeden Fortschritt auf diesem Gebiet anzuerkennen, und stets mit der Entwickelung der Menschheit fortzuschreiten. Es sind nur die Formen verändert, in denen der Christ seine Bruderliebe und Reichsgottesgesinnung bethätigt. Das Christentum ist die Religion der Freiheit, es hat keinen Grund irgendwo den Prozeß still zu stellen und hindernd in die Entwickelung einzugreifen, wie es die Religionen thun müssen, die irgend eine ceremoniale, politische oder soziale Ordnung auf unveränderliche göttliche Offenbarung zurückführen. Aber scheint nicht in Bezug auf das Dogma das Christentum um so mehr durch starres Lehrgesetz die Intelligenz zu fesseln? Das ist ein Schein, der entsteht, wenn man nur auf eine bestimmte Zeit oder nur auf eine christliche Konfession sieht. Wer aber das ganze Christentum in seiner bisherigen Geschichte überblickt — und nur dann kann man es verstehen — der sieht vielmehr auch da die größeste Mannigfaltigkeit in der Lehre zu den verschiedenen Zeiten und besonders in der Gegenwart; und eben diese Mannigfaltigkeit zwingt dazu, zu fragen, was denn nun allgemein christlich sei, was das christliche Prinzip sei, das sich in diesen mannigfachen Formen darstellt und das doch über ihnen allen steht. Das Christentum hat ferner eine besondere Gemeinschaft hervorgebracht, die in dieser Eigenart in der außerchristlichen Welt nicht existierte, die Kirche; aber abgesehen davon, daß Christus nicht die Kirche als organisierte Größe gestiftet hat — die Urgemeinde hatte sich noch nicht vom Judentum losgelöst — hat die Kirche nur die Bedeutung, diese Kindschafts- und Brudergesinnung zu

pflegen und zu verbreiten; sie dient der Ausbreitung und Förderung der Reichsgottesgesinnung und die empirischen Kirchen sind nach dem Maßstabe zu messen, ob sie und in welchem Maße sie diesen Zweck erfüllen. Nachdem aber die Kirche eine besondere Gemeinschaft geworden war, ergab sich auch ein neues Problem für die Ethik, das Verhältnis von Kirche und Staat.

Ethisch hat die christliche Religion die Bedeutung, daß sie durch die Idee der Gotteskindschaft den Wert der einzelnen Person ins Ungemessene gesteigert und zugleich eine universale Gemeinschaft aller Menschen, ein Reich Gottes gebracht hat, in welchem die Menschen nach ihrer Art ihre ethische Grundgesinnung bethätigen können. Eben weil das Christentum seinem innersten Prinzip nach die Persönlichkeit in keiner Weise bindet, sondern ihr nur in der ethischen Gottesgemeinschaft den Trieb zur ethischen Bethätigung im Geist der Liebe einpflanzt, aber nicht minder von Anfang an den Erkenntnistrieb und die Phantasie wie das Gemüt anregt, haben sich die christlichen Völker zu einer Höhe entwickeln können, welche ihnen über alle anderen das Übergewicht giebt. Es hat in seiner Geschichte mehrfach starre Formen angenommen. Aber der innerste Kern des Christentums hat immer wieder diese Fesseln zerbrochen und neue Bethätigungsformen sich geschaffen, die den neuen Bedürfnissen entsprachen, weil sein innerstes Prinzip über all diese Formen übergreift.

Was ich soeben als das Wesentlichste des Christentums bezeichnet habe, das ist selbstverständlich auch in dem Urchristentum hervorgetreten, aber nicht in seiner Konsequenz nach allen Seiten und modifiziert durch die Stimmungen und durch die Faktoren, die die Zeit seiner Gründung beherrschten. Diese Modifikationen beziehen sich in ethischer Hinsicht zunächst auf die Stimmung der Weltmüdigkeit, die zur Zeit der Entstehung des Christentums die Geister beherrschte. Im Christentum spricht sich dieselbe in der Form aus, daß im Anschluß an die jüdische Apokalyptik die Wiederkunft Christi und mit ihr eine Neugestaltung der Welt in nächster Nähe erwartet wurde. Daher ist einmal die christliche Moral im Anfang nicht völlig von dem eudämonistischen Motive frei, daß man in Erwartung der künftigen Herrlichkeit auf Erden seine Pflicht thut; wo dieser Gedanke des Lohns und der Strafe als Motiv mitwirkt, ist der Einfluß des Judentums noch spürbar. Aber das ist, wie gesagt, nur ein Rest alter Anschauung; denn die Grundidee

ist doch die, daß der Mensch die Gotteskindschaft schon auf Erden hat und aus dem Bewußtsein der Kindschaft heraus sich sittlich bethätigt, was am deutlichsten im Johannesevangelium sich ausspricht. „Wer glaubt, der kommt nicht ins Gericht, wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet. Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben." Sodann ist aber durch diese Aussicht auf die nahe Wiederkunft Christi — Paulus erwartete sie noch bei Lebzeiten — das natürlich bestimmte sittliche Leben teilweise entwertet, da der irdische Zustand nur ein Durchgangszustand ist. Das wird noch verstärkt durch die Schroffheit, mit der das neue Prinzip des Christentums auftritt, was teils auf das durch das christliche Ideal verstärkte Sündenbewußtsein sich gründet, welches die vorchristliche Welt verurteilt, teils auf die Exklusivität, mit der das neue Prinzip sich geltend macht. So wird die Ehe von Paulus sichtlich nicht sehr hoch taxiert, es werden die natürlichen Bande der Blutsverwandtschaft als minderwertig hingestellt, das Rechtsuchen bei der Obrigkeit wird nicht als berechtigt angesehen, das Unrechtleiden, sich seiner Habe entäußern in schroffer Form empfohlen, der Reichtum als etwas an sich Gefährliches betrachtet und die Armut besonders bei Lukas gepriesen. Dazu kommt, daß das Urchristentum noch teilweise vom Judentum abhängt, insofern anfangs das Verhältnis zum jüdischen Gesetz noch nicht völlig geklärt ist: obgleich grundsätzlich die Freiheit vom Gesetz als Ceremonialgesetz verkündet und das Sittengesetz auf ein einheitliches Prinzip, auf die Grundgesinnung zurückgeführt wird, hat doch Christus das Ceremonialgesetz selbst gehalten und im Urchristentum hat die judenchristliche Partei sich auch an dasselbe gehalten, und wie schon bemerkt, auch das Lohnmotiv nicht gänzlich beseitigt. Auch der Universalismus ist zwar grundsätzlich ausgesprochen, aber nicht überall gleichmäßig in den urchristlichen Schriften durchgeführt. Andererseits macht sich der griechische Einfluß am eklatantesten in der Logoslehre geltend, wie überhaupt die Lehre von Christus in den neutestamentlichen Schriften von den Synoptikern zur paulinischen und von da zur johanneischen Litteratur eine beständige Steigerung erfährt.

Im ganzen blieb das Urchristentum noch mehr konzentriert; weder die Glaubenslehre noch die Ethik wurde eingehender ausgebildet, namentlich nicht die Güterlehre und die Lehre von den ethischen Gemeinschaften. Auch die Vorstellung von der Kirche hatte noch etwas Unbestimmtes, sowohl was ihr Verhältnis zum Reich Gottes angeht, als was

das Verhältnis der Einzelgemeinden zu der Gesamtkirche betrifft. Erst Paulus hat die Kirche als selbständige Größe erfaßt und sie als Leib Christi betrachtet; aber selbst er sah noch mehr auf die Einzelgemeinden, die noch eine durchaus freie Organisation haben, welche die freie Bethätigung ihrer Glieder in allen kirchlichen Funktionen zuläßt. Die Kirche als Ganzes ist noch nicht organisiert. Kurz, es blieb die persönliche Seite der Ethik als Bethätigung der neuen Gesinnung im Mittelpunkt, wie sie oben schon geschildert ist.

Der erste Typus, den die christliche Religion in organisierter Form annimmt, ist die griechische Kirche. Hier ist das Christentum griechisch modifiziert. Das Eigentümliche der griechischen Auffassung zeigt sich darin, daß die Erkenntnis und die Anschauung in den Mittelpunkt tritt. Die Vereinigung Gottes und des Menschen wird hier erreicht durch die Einheit mit dem Logos, der in der ganzen vorchristlichen Welt schon gewirkt hat und in Christus vollkommen erschienen ist. Indem hier der Logos Mensch wird, können wir in die Sinnlichkeit versunkenen Menschen in ihm die göttliche Vernunft anschauen, seinem Beispiel folgen, mit dem Logos uns innerlich einigen und so vergottet werden. „Gott wurde Mensch, damit wir vergottet werden." Und zwar wirkt in dem Einzelnen nun Gott als heiliger Geist: diejenigen, die durch die Anschauung des menschgewordenen Logos sich zum Logos erheben lassen, in denen ist der heilige Geist als vollendende Macht wirksam, d. h. in ihnen wirkt Gott, ihnen ist Gott immanent. Auf dieser religiösen Basis ist die griechisch-christliche Ethik aufgebaut. Die Sünde ist Irrtum, Verstricktsein in die Sinnlichkeit und hat zur Folge die *φϑορά*, d. h. das Verderben unserer leiblichen Existenz. Das Sittliche besteht hier also darin, daß wir aus der Sinnlichkeit vermittels unserer Freiheit zur Einheit mit dem Logos uns erheben, aus der Verworrenheit des sinnlichen Lebens zu der klaren Erkenntnis des Logos durchdringen. Wer mit dem Logos eins geworden ist, der wird auch sittlich vernünftig handeln; er ist wie Clemens von Alexandrien sagt „zur Leidenschaftslosigkeit vergottet"; ja wer so von dem Logos durchwirkt ist, dessen Leib wird auch durch die Vernunft verklärt. Die hellenisch-stoische Apathie ist so positiv christlich ergänzt. Denn mit der Apathie ist bei den griechischen Vätern nicht gemeint, daß der vom Logos ergriffene Christ selbstherrlich und ganz ohne Affekte, sondern Herr derselben sei; er ist von liebevoller humaner Gesinnung erfüllt, die er auch besonders durch

Wohlthätigkeit erweist. Diese Einheit mit Gott, Vergottung ist keine unethische Mystik: das Höchste ist die klare Erkenntnis Gottes ohne Ekstase, eine Erkenntnis, welche in dem Gott-Logos den Schöpfer, Pädagog, Erlöser der Welt sieht, in dessen Gemeinschaft wir selbst vollendet, einheitlich, frei von dem inneren Zwiespalt von Vernunft und Sinnlichkeit werden. Wie das Menschengeschlecht durch den Logos erzogen ist, bis er in der Menschwerdung sich voll offenbarte, so wird jeder, der mit ihm sich einigt, zu einer vernünftigen, heiligen, liebreichen Gesinnung kommen, durch die er mit der Welt in Harmonie steht und die er überall bethätigt. So schildert ein Clemens von Alexandrien den vollendeten Christen, der ihm der vollkommene Weise ist. Man erkennt die Anknüpfung an die Griechen; aber doch tritt die Liebe, die Willensseite stärker hervor. Auch darin ist die griechische Ethik nachwirkend, daß zwischen der Stufe des einfachen Glaubens und der Erkenntnis unterschieden wird. Nur der Gnostiker, der die Erkenntnis des Logos hat, kann zu dieser Höhe kommen. Das Christentum ist auf seiner Höhe wahre Philosophie, philosophische Religion und als solche ist es weit mehr die Religion positiver Vollendung als die Religion der Erlösung. Aber es ist zugleich Volksreligion und diese begnügt sich mit der tiefern Stufe des Glaubens, in der zwar auch die Einheit mit Gott hergestellt wird, aber ohne die volle Selbständigkeit, die der hat, der von der christlichen Erkenntnis erfüllt ist. Das Christentum des Gnostikers vermag erst den vernünftigen Kern der populären Form des Glaubens zu erkennen. Der Glaubende ist noch durch die sinnliche Vermittelung des Buchstabens gebunden, hat noch nicht die wahrhaft freimachende Erkenntnis, hat darum auch noch nicht die volle Freiheit sittlicher Bewegung, sondern nur eine „mittlere Bethätigung“. Aber diese Aristokratie ist doch christlich gemildert; die Achtung vor jeder Persönlichkeit, ja die Liebe zu ihr wird gefordert und insbesondere werden die Armen hochgehalten.

Der aristokratische Zug, den die Gnostiker bei Clemens und Origenes vertreten, ist aus der griechischen Kirche nicht mehr verschwunden. Nur ist aus frei erkennenden Gnostikern schließlich eine organisierte Priesterschaft geworden, die Lehrregenten sind. Die Kirche hat sich zu einem gewaltigen Organismus ausgebildet und hat die Aufgabe, durch die Elite ihrer Geistlichkeit die Lehre festzustellen und zu hüten. Es ist bekannt, welche feinen dogmatischen Streitereien über die zwei Naturen, die zwei Willen Christi kirchlich entschieden wurden.

Das Volk beteiligte sich in Konstantinopel zwar an den Streitigkeiten. Aber die kirchlichen Festsetzungen wurden doch immer mehr dem Volke unverständliche dogmatische Formeln, die man zu glauben hatte. Der Stolz der Kirche war es, orthodox zu sein. Der Glaube war für die Masse Glaube an die dogmatische Formel und diese galt als Bedingung des Heils. Dazu kam, daß auch in dem sittlichen Gebiete an den lehrenden Klerus, der als wissender dem Volke gegenüber stand, höhere sittliche Anforderungen „englischer" Heiligkeit gestellt und auch diese schließlich fixiert wurden. Chrysostomus hat in seiner Schrift *περὶ ἱερωσύνης*, über das Priestertum dieser Tendenz Ausdruck gegeben. Daneben bildeten sich die Mönchsorden, die in der griechischen Kirche auf Beschaulichkeit ausgingen und je unverständlicher das Dogma wurde, um so mehr sich einer Mystik hingaben, die mehr und mehr nach neuplatonischem Vorbilde ekstatisch wurde. Der Kultus der Kirche wurde für die Masse nun eine Ergänzung für das unverständliche Dogma, man schaute in ihm, der sehr dramatisch gehalten war, das Göttliche in sinnlichen Symbolen an und je mehr diese Symbolik sich ausbreitete, um so mehr nahmen die Symbole den Charakter von Heilsleitungen an, durch die die übernatürliche Gnade mitgeteilt werden sollte. So verlor die griechische Kirche dadurch, daß sie an dem formulierten Dogma festhielt und ihr Kultus stark sinnlichen Charakter annahm, die Elastizität. Für die Masse entstand Anbetung der Formel und Vergötterung der Kultusobjekte und zuletzt war nicht bloß für die Masse die dogmatische Formel maßgebend, sondern die religiöse Erkenntnis auch der Wissenden wurde an die nur zu oft vorschnellen kirchlichen Entscheidungen gebunden und dadurch der Erkenntnisprozeß durch das kirchliche Dogma gehemmt. Während Origenes das Erkennen sich frei auf der Basis des Volksglaubens gestalten ließ, der aber der Läuterung durch Erkenntnis bedurfte, so war nun das Dogma für alle gleich bindend geworden. Damit erstarrte die griechische Kirche. Und doch muß man auf der anderen Seite zugeben, daß diese Erstarrung noch keine vollständige war. Denn für die Bevorzugten, welche wirklich die Erkenntnis des Logos hatten, blieb doch immer die Erhebung in die Gottesgemeinschaft und die damit verbundene universale ethische Gesinnung der Liebe, wie selbst die spätere Mystik auch noch die Sakramente, insbesondere das Abendmahl so deutete, daß wir in ihm von der Liebe Christi ergriffen und erfüllt werden. Aber es bleibt ein charakteristischer Zug, daß die Ethik einen doppelten

Charakter hat, eine Ethik für Mönche und Geistliche ist und eine Ethik für das Volk, an das man geringere Ansprüche stellt.

Im übrigen hat die Ethik der griechischen Kirche die Tendenz, überall, ihrer Idee von dem in der vorchristlichen Welt schon wirkenden Logos gemäß, an die vorchristliche Ethik anzuknüpfen. Sie hat einen heiteren Charakter, weil der Mensch noch die Freiheit hat, sich sittlich zu bethätigen und die Vereinigung mit dem Logos im heiligen Geist zu vollziehen, und weil sie auch an die natürlichen Grundlagen des Lebens und an die alte hellenische Ethik sich anschließt.

Das Letztere zeigt sich besonders in ihrem Verhältnis zum Staate. Sobald der Staat christlich geworden war, hat sie sich unter die Fittiche des Staates nehmen lassen. Auch hierin ist eine Annäherung an die Staatsreligionen des Altertums. Die Kirche blieb freilich ein fester Organismus, der den heiligen Geist hat, um unfehlbar die Lehre festzustellen. Aber der Staat mengte sich seit Constantin in die Bestimmung der Lehre ein, die späteren Kaiser vollends trieben das System auf die Spitze. Kaiser Leo der Isaurier erklärt, ich bin König und Priester. Konstantin Kopronymus erklärt, daß jetzt Gott seine Diener, den Aposteln ähnlich, erweckt habe, die gläubigen Kaiser, die mit heiligem Geist begabt seien, um die rechte Lehre zu befestigen und die dämonischen Irrlehren zu beseitigen. Das Dogma wird Staatsdogma. Schon bei Justinian zeigte sich diese Richtung in ihrer Intoleranz. Justinian schloß die heidnischen Philosophenschulen und beendete den Dreikapitelstreit durch die Verdammung des Origenes. Jede selbständige Philosophie wurde unterdrückt, die theologische Forschung beschränkt. Zwar hat er in seiner Codification des römischen Rechts im Verhältnis zu dem älteren Recht Milderungen in Bezug auf die Stellung der Sklaven, der Frauen, das Erbrecht aufgenommen und der Kirche ihre Stellung rechtlich garantiert, aber durch die Anerkennung des Dogmas als Staatsgesetz hat er die freie Forschung vernichtet. Dieser Byzantinismus ist der griechischen Kirche im ganzen eigen geblieben. Sie ist mit der Nationalität enger verbunden, aber sie ist zugleich dem Cäsaropapismus verfallen. So ist es heute noch in Rußland, wo der Kaiser durch den heiligen Synod die Kirche regiert, die Kirche zugleich in den Dienst des nationalen Staates gestellt wird. Die Ethik hat sich in der griechischen Kirche weit mehr national gestaltet und die Kirche hat sich mit dem nationalen Staate verbunden.

Die griechische Kirche hat bei den Slawen einen mehr mechanischen und unfreien Charakter angenommen als bei den Griechen. Teils werden äußerliche Ceremonien, Kreuzschlagen, selbst die Form des Kreuzschlagens, Bartscheren der Priester u. a. traditionelle Kultusformeln so sehr überschätzt, daß solche Differenzen Veranlassung für Spaltungen werden können (Raskolniken). Teils wird die traditionelle Lehre noch weniger selbständig verarbeitet. Die höchste Pflicht ist der orthodoxe Glaube. Besuch des Gottesdienstes, Fasten, keine häretischen Bücher lesen, Fürbitte für die Geistlichen, die für die Laien Fürbitte üben, Fürbitte für die Obrigkeit wird in der Confessio orthodoxa zur Pflicht gemacht; mechanisch werden die Sitten bestimmt, indem als Sünden z. B. im „Domostroi", Jagen mit Hunden und Vögeln, Pferderennen, Theater u. a. ebenso energisch verboten, wie das Familienleben in patriarchalischer Form hochgehalten wird. Die Ethik trägt hier durchweg einen substanziellen unfreien Charakter, die Persönlichkeit tritt nicht energisch hervor. Der Mensch steht vielmehr unter der ererbten Sitte und Tradition, an die er sich zu halten hat. Liebe, Wohlthätigkeit gegen Arme wird natürlich auch gefordert. Aber die Ethik zerfällt mehr in einzelne Werke, kirchliche Vorschriften ceremonialer und ethischer Art. Zu einer selbständigen persönlichen Ethik hat es der slawische Teil der griechischen Kirche nicht gebracht. Doch regte sich in einem Manne wie Tolstoi die Selbständigkeit, indem er die Orthodoxie der Kirche bekämpft und die Ethik von der Verbindung mit der byzantinischen Staatskirche und dem Staate loslösen will. Er empfiehlt eine asketische, das Eigentum in slawischer Weise zurückstellende soziale Liebesthätigkeit, hat aber im übrigen einen stark pessimistischen Zug in der Beurteilung der ethischen Zustände seines Vaterlandes.

Zweifellos ist in der gesamten griechischen Kirche der Glaube an die reine Lehre, die Befolgung der kirchlichen Sitte, die Beteiligung an dem teilweise mystagogischen Kultus Grundbedingung des sittlichen Lebens; im übrigen aber schließt sich diese Ethik an die natürlichen Bedingungen des sittlichen Lebens, die Familie, die Nation, den Staat an. Als Volksethik hat sie einen überwiegend traditionellen Charakter und doch würde man der griechischen Kirche Unrecht thun, wenn man nicht hinzufügte, daß sie auch heute noch besonders in Hellas, einen höheren Flug nehmen kann. Noch immer besteht dort die Überzeugung, daß man durch die christliche Erkenntnis

Gottes zu der Freiheit erhoben, von der Sünde der Sinnlichkeit befreit werden und in dieser Gottesgemeinschaft in der Erkenntnis die Grundlage für ein tugendhaftes Leben haben kann, wie seiner Zeit Clemens von Alexandrien es ausgeführt hatte, ja daß das Christentum durch die wahre vernünftige Erkenntnis Gottes, der die Sittlichkeit auf dem Fuße folgt, die absolute in der Form übernatürliche, aber doch zugleich vernünftige Religion sei. Der Einfluß der Orthodoxie auf die Sittlichkeit wird selbst in dem slawischen Teil der griechischen Kirche, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form hervorgehoben. Ein russischer Dogmatiker wie Makari bemüht sich zu zeigen, daß die orthodoxe Erkenntnis notwendig sittliche Folgen habe, z. B. die Erkenntnis der Einheit Gottes müsse u. a. zu der Einheit der Christen untereinander und zu der Einheitlichkeit unseres Wesens führen, wie die Dreieinigkeit daran erinnern soll, daß wie jede göttliche Person ihre Eigentümlichkeiten habe, so auch jeder Mensch seine besonderen Gaben habe, und daß wie alle drei Personen eins seien, auch wir uns durch die Einheit der Natur und das Band der Liebe für verbunden halten sollen.

Ganz anders hat sich das Christentum im Abendlande unter römischem Typus gestaltet. Es tritt hier von vorn herein der praktische Charakter des Römertums hervor in der Tendenz, das ethische Leben christlich umzustalten, und zwar macht sich hier überwiegend eine der heidnischen Kultur feindliche Richtung geltend. Schon Tertullian hat in diesem Sinne reformierend gewirkt, er hat die Absonderung der Christen von dem heidnischen Leben befürwortet; am Schauspiel, am Kriegsdienst, an Staatsämtern soll sich der Christ nicht beteiligen; von dem heidnischen Luxus soll man sich zur Einfachheit der Natur zurückwenden, in Kleidung, Schmuck u. dergl. Er will eine strenge christliche Sitte einführen, ja er empfiehlt die Verachtung der Welt; man könnte ihn als den christlichen Cyniker bezeichnen. Dieser Gegensatz gegen die vorchristliche Welt spricht sich in der abendländischen Ethik aus, von Augustin durch das Mittelalter hindurch. Damit hängt es nun zusammen, daß der heidnische römische Staat als solcher mit dem Teufelsstaat schon im Hirten des Hermas, vollends bei Augustin verglichen wird. Nur wenn der Staat, dessen Aufgabe nur die Sorge für irdische Glückseligkeit, für die pax terrena, den irdischen Frieden ist, in den Dienst des Christentums, der Kirche tritt, besonders in der Anwendung von Zwang für Häretiker und Schismatiker, ist er nach

Augustin sittlich berechtigt. Staaten in denen nicht die wahre Gottesverehrung ist, sind ohne Gerechtigkeit, sind große Räuberhöhlen, magna latrocinia. Das Familienleben, das Eigentum sind zwar Güter; aber besser ist es dieselben, zu entbehren. Die Erkenntnis wird von Augustin zwar als ein Gut behandelt, aber im Ganzen ist doch nur die Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge wertvoll; die Erkenntnis der Welt tritt zurück, und die Gotteserkenntnis hat sich nach der Autorität der Offenbarung zu richten und ist kirchlich orientiert; mag immerhin auch die Erkenntnis Gottes ein Bedürfnis der Vernunft sein, die Vernunft kann es nicht aus sich voll befriedigen. Die ganze Richtung geht darauf, alle weltliche Ethik im Interesse der Religion zurückzustellen. Daraus ergiebt sich natürlich auch hier eine doppelte Ethik, aber ihr Charakter ist ein eigenartiger; nicht weil die Kontemplation wertvoller ist als das praktische Leben, giebt es eine höhere Ethik, sondern die irdische und die himmlische Liebe treten einander gegenüber, das Interesse an dem natürlich-ethischen Leben wird der alles verzehrenden Gottesliebe entgegengesetzt. Das ist die Richtung, die im Mittelalter zur Höhe gekommen ist, eine Ethik für Mönche und Kleriker und eine Ethik für Laien. Im Abendlande macht sich ferner das Sündenbewußtsein viel stärker geltend als in der griechischen Kirche, das um so mehr, als der Einzelne nicht persönliche Freiheit hat, sondern Glied der Gemeinschaft ist. Der Theorie der Erbsünde, der Gattungssünde entspricht es, daß der Einzelne an die Gemeinschaft der Kirche gewiesen wird, die hier nicht als Pflegerin der christlichen Intelligenz und Anschauung, sondern als Erziehungs- und Versöhnungsinstitut aufgefaßt wird. Der Einzelne ist diesem Institut unterstellt, das durch seine Organisation für die Versöhnung und Erziehung ausgerüstet ist. Die abendländische praktische Richtung führt dahin, daß hier nicht die Intelligenz sondern der Wille im Mittelpunkt steht. Gott, die Vorsehung, das Ziel der Einheit mit Gott haben auch die Neuplatoniker nach Augustin erkannt; aber den Weg, dieses Ziel zu erreichen, haben sie nicht erkannt. Gott soll nicht bloß die Intelligenz erleuchten; da vielmehr die Sünde im Willen ihren Sitz hat, so fordert das Christentum, daß Gott den Willen beseele, daß die Gnade den Willen ergreife und Liebe in dem Menschen erzeuge, seinen Willen von dem sündigen Wandel abbringe. Das thut nun Gott zwar durch den heiligen Geist; aber dieser heilige Geist wirkt in der Kirche. Die Kirche hat teils

den Menschen zu erziehen, teils durch die Sakramente, die sie verwaltet, die Gnade zu vermitteln, die Versöhnung wach zu erhalten. Die Kirche tritt als Erziehungsinstitut an die Stelle des antiken Staates. In ihr ist nun entweder eine völlig religiöse Abwendung von der Welt möglich, dann entsteht die negativ-mönchische Ethik mit den Consilia evangelica, den evangelischen Ratschlägen; wo aber diese höhere Ethik nicht erreicht wird, da hat die Kirche wenigstens die Thätigkeiten zu weihen, die der Mensch in Erfüllung seiner irdischen Pflichten ausübt. Denn an sich sind sie noch unheilig, teils wegen der Sünde, die ihnen anhaftet, teils weil das Natürliche, Weltliche überhaupt schon sündig ist, wenn es nicht übernatürlich geheiligt wird. So wird die Ehe durch das Sakrament der Ehe geweiht, so wird das an sich unberechtigte Eigentum dadurch geweiht, daß man die kirchlichen Vorschriften der Almosenspende an Arme und an die Kirche erfüllt; so wird der an sich unheilige Staat geheiligt, wenn er in dem Dienste der Kirche arbeitet. Aus alledem sieht man: Ist das Christentum der griechischen Kirche überwiegend weltfreudig, auf die positive Vollendung gerichtet, so hat der römische Typus einen negativen Zug. Die Sünde, die Versöhnung, die transcendente, jenseitige Welt stehen im Vordergrund; auf sie ist der Blick gerichtet in Furcht und Hoffnung; hier sind wir nur viatores, Pilger. Dante's göttliche Komödie beweist diesen jenseitigen Zug; in Hölle, Fegefeuer, Himmel spiegelt sich ihm als in der wahren endgültigen Lebensform die irdische Welt.

Daß hier die Kirche, die versöhnt und für das Jenseits erzieht, die allein wertvolle Gemeinschaft auf Erden ist, daß der Staat nur von dieser Sonne sein Licht borgt, versteht sich von selbst. Schon Augustin schreibt an einen Prokonsul: „Wenn du nicht den Freund hörst, der bittet, so höre den Bischof, der rät, obgleich ich auch nicht arrogant wäre, da ich zumal in einer solchen Angelegenheit an einen Christen schreibe, wenn ich sagte: es ziehmt sich für dich, dem Bischof zu gehorchen, der befiehlt." War in dem griechischen Typus der Staat Herrscher über die Kirche, so ist hier die Kirche Herrscherin über den Staat. Dieses System ist nun teils theokratisch-jüdisch, weil das Priestertum in den Mittelpunkt tritt, teils ist es römisch, weil die Kirche hier zu einer Weltmacht wird, welche die Herrschaft beansprucht, und weil der ganze Typus dieser Kirchlichkeit juristisch wird. Das liegt in der Natur der Sache, daß, wenn die Kirche Erziehungsanstalt für den Himmel und Versöhnungsanstalt

werden soll, auf ihre anstaltliche Organisation das Hauptgewicht fällt. Wer hat das Recht zu erziehen, das Recht, die Versöhnung immer zu erneuern? Der Priester. Im Mittelalter hat sich die Stellung der Kirche so gestaltet, daß der Priester durch das unblutige Opfer Christi im Abendmahl die Versöhnung gegenwärtig erhält, und daß er durch das Sakrament der Beichte diese Versöhnung den Laien mitteilt, indem er als Richter nach der persönlichen Beichte darüber befindet, ob dem Einzelnen seine Sünden vergeben werden können. Er hat das Recht zu sprechen: Ich absolviere dich. Dazu kommt, daß er den Einzelnen nicht nur als Richter nach seinem Sündenbekenntnis beurteilt, sondern daß er auch durch Vorschreiben von allerhand kirchlichen Werken, Wallfahrten, Fasten, Gebeten, Almosen seine erziehliche Thätigkeit ausübt. Da nun die Kirche für den Himmel, also für das höchste Ziel erzieht, so ist ihre Funktion höher als die des Staates, der es nur mit irdischen Gütern zu thun hat. So gewiß die religiös-ethischen Tugenden höher stehen als die weltlichen, so gewiß steht die Kirche über dem Staat; und da, wo ihre Interessen in Betracht kommen, — und ob ihre Interessen in Betracht kommen, darüber hat auch die Kirche selbst zu entscheiden — da hat die Kirche zu befehlen und der Staat hat zu gehorchen. Es ist durchaus natürlich, daß auf diese Weise die Kirche ein eigenes kanonisches Recht sich schuf, das unter dem Titel der Erziehung des Volkes die Ehe, die Eigentumsfragen, das ganze Pönitenzwesen, die Rechte der Kirche gegen den Staat in sich aufnahm. Besonders die Jesuiten haben den Staat auf die Volkssouveränität begründet, um so den menschlichen Ursprung des Staates dem göttlichen Ursprung der Kirche gegenüberzustellen, haben den Tyrannenmord gebilligt und mit ihrer kasuistischen Ethik überall die Rechtsbasis des Staates und seine Rechtsordnungen zu Gunsten der Herrschaft der Kirche erschüttert. Zweifellos hat in dem römischen Typus die christliche Religion wieder eine Fülle von ceremoniellen, rechtlichen, sozialen Bestimmungen erhalten und damit sich in ein neues theokratisches System verwandelt, das die Tendenz hat, überall die ethischen Fragen juristisch zu behandeln und — wie es bei der Priesterpädagogik nicht anders sein kann — das sittliche Leben in eine Fülle von Einzelwerken, die für sich von der Gesinnung abgelöst wurden, zu zerteilen. Die Grundidee ist hier die: Die Kirche hat die Aufgabe, die Welt zu beherrschen, um die Welt zu versöhnen und für den Himmel zu erziehen. Sie ent-

ledigt sich dieser Aufgabe teils durch sakramentale Handlungen, durch die sie die göttlichen Gnaden mitteilt, teils durch Ausbildung einer Ethik, deren letztes Ziel die Volkspädagogik ist, einer Ethik, die als das höchste ansieht, ganz nur dem himmlischen Ziel zu leben, wie die religiosi und die Priester, die aber für die übrigen, die nicht die evangelischen Ratschläge befolgen, wenigstens Gehorsam gegen die Kirche und die Weihung des weltlichen Lebens durch die Kirche fordert. Thomas von Aquino und Duns Scotus haben im Mittelalter dieser Ethik den formal wissenschaftlichen Stempel aufgedrückt.

Thomas verbirgt den Doppelcharakter seiner Ethik notdürftig unter der Form von Stufen: Das Gesetz ist zwar als natürliches Gesetz Vernunftgesetz und als solches die Basis für das positive Staatsgesetz, das aber immer nur weltlichen Charakter trägt. Der höhere Zweck des Menschen ist dagegen die Seligkeit; für diese ist ein geoffenbartes Gesetz notwendig. Dieses ist im alten Testament und in dem „neuen Gesetz", dem neuen Testament gegeben, das alle speziell rechtlichen Vorschriften des alten Testaments abgeschafft hat, das aber Vorschriften enthält, um sich für die Gnade zu disponieren; vor allem appelliert es an die Freiheit, indem es einerseits die inneren Bewegungen der Liebe zu Gott und dem Nächsten vorschreibt, sodann die Menschen an die gnadenvermittelnden Sakramente verweist, endlich die evangelischen Ratschläge für die höchste Stufe der religiosi erteilt. Man sieht, wie hier einmal das Natürliche und Übernatürliche geschieden wird, sodann aber auch im Christentum selbst eine doppelte Ethik erzeugt wird, Liebe und Sakrament, aber noch höher das Mönchtum. Gerade so unterscheidet er die Tugenden. Die antiken Kardinaltugenden werden von den theologischen Tugenden getrennt; Glaube, Liebe, Hoffnung haben supernaturalen Charakter. Aber auch die Kardinaltugenden nehmen an diesem Charakter Teil. Exemplariter sind auch sie in Gott, im Menschen, sofern er sich zum Göttlichen wendet. Sie haben verschiedene Grade; sie sind politicae, das ist der niedrigste Grad; diese politischen Tugenden beziehen sich auf die Vollbringung irdischer Geschäfte, bürgerlicher Gerechtigkeit; dann sind sie purgatoriae, das heißt Tugenden, die sich zur Befreiung vom Irdischen erheben; der Mensch, der sich mit den Dingen dieser Welt abgiebt, kann auch in den Himmel kommen, aber (expeditius) leichter kommt man dahin, wenn man ganz dieser Welt entsagt. Daher ist z. B. die Weisheit

größer, die zur Ähnlichkeit mit Gott tendirt, die um der Kontemplation willen alles Irdische verachtet, als die im irdischen Leben bewiesene Weisheit, oder die Mäßigkeit ist vollkommener, die nicht nur mäßig genießt, sondern die soweit es möglich ist, sich versagt, was der Körper bedarf, oder die vollends gar nicht mehr irdische Begierden kennt. Kurz auch hier besteht der Unterschied der weltlichen, natürlichen Tugend und der übernatürlichen Tugend und der Grundsatz: je mehr man sich an die eine hängt, um so mehr entfernt man sich von der anderen. Wer zu Gott kommen will, muß sich der supernaturalen Tugend zuwenden. Es ist aber die Kirche, die mit ihren Sakramenten und mit ihrer erziehenden Thätigkeit die Menschen zu Gott führen kann. Eben daher steht die Kirche so gewiß über dem Staat, als sie einen höheren Zweck verfolgt als der Staat, und der Staat hat sich da zu fügen, wo kirchliche Interessen in Betracht kommen; der Staat hat z. B. das Eigentum zu schützen; aber die Häretiker hat er nicht nur nicht in ihrem Eigentum zu schützen, sondern am Eigentum zu strafen. Die Kirche schreibt ferner auch da vor, was man zu thun hat, wo rein rechtliche oder staatliche Fragen in Betracht kommen, z. B. wo es sich um die Wiedererstattung gestohlenen Gutes handelt, über die Thomas eingehende Vorschriften giebt. Endlich giebt die Kirche auch Ratschläge, z. B.: man solle auch ohne Überfluß zu haben, dem Staat oder der Kirche zu guten Zwecken Geschenke machen; noch höher steht freilich der, der ganz auf Eigentum verzichtet. Kurz, die Ethik des Thomas ist durchaus religiös und kirchlich orientiert. Durch die Kirche, ihre Sakramente und Anweisungen kommt der Mensch zu Gott; in dem Sakrament der Taufe, und wenn der Getaufte wieder gefallen ist, in dem Sakrament der Buße wird dem Menschen Gottes Liebe übernatürlich eingegossen, und nun ist er im stande gute Werke zu thun, sogar solche, die über die Pflicht hinausgehen und deshalb nicht nur besonders verdienstlich sind, sondern zur Verähnlichung mit Gott führen. Diese Ethik hat aber einen doppelten Charakter. Die Einen können vollkommen ethisch sein, indem sie die evangelischen Ratschläge befolgen, die Anderen thun nur ihre weltliche Pflicht und stehen auf einer niederen Stufe, werden aber auch von der Kirche erzogen.

Die römische Kirche hat die gezeichneten ethischen Grundzüge bis auf den heutigen Tag beibehalten. Das Christentum erscheint hier als die Religion, welche in der kirchlichen Gemeinschaft, im mystischen Leib Christi Versöhnung mit Gott und sittliches Handeln

erzielt. Aber das Höchste ist die von dem Irdischen abgewendete Gemeinschaft mit Gott im Mönchtum; für die Übrigen aber heiligt die Kirche die an sich nicht heilige, weltliche Sittlichkeit und erzieht die Masse, die dem Beichtstuhl gehorchen soll, indem sie die Menschen teils mit göttlichen Gnaden sakramental versieht, teils ihnen für ihr Leben Anweisungen giebt, um Gott wohlgefällig zu leben. Dabei hat aber die Kirche vermöge ihres höheren Zweckes überall das Recht, auch das weltliche Leben diesem höchsten Zwecke gemäß zu gestalten, soweit es eben geht, z. B. indem sie die Ehe zum Sakrament macht, indem sie das Eigentum teilweise göttlichen Zwecken zu opfern rät u. s. w. Die Kirche macht den Versuch, das Christentum als Reich Gottes, das die Welt beherrscht, zur Durchführung zu bringen. Dazu dient ihr das jüdisch bestimmte Priestertum und die den Römern nachgeahmte Jurisprudenz. Das Christentum erscheint hier als die Machtreligion, welche, wie schon Augustin sagt, den Erdkreis erobert hat und durch die Kirche die Völker zu dem himmlischen Zielehinleitet, zugleich aber die irdischen Verhältnisse möglichst im Interesse dieses Zieles beherrscht. In dieser Ethik kommt der Dualismus zwischen dem Natürlichen und Göttlichen, zwischen Weltlichem und Geistlichem, zwischen Staat und Kirche zu Tage. Das Christentum ist übernatürlich und kann alle weltliche Sittlichkeit nur dulden, indem es sie für die Zwecke der Kirche zugleich verwendet. Die Grundidee des Christentums fehlt hier nicht: die Versöhnung mit Gott und die daraus hervorgehende Bethätigung einer universal-ethischen liebevollen Gesinnung. Nur wird die Versöhnung mit Gott, die negative Seite der Befreiung von Sünde und Strafe stärker hervorgehoben als die positive, namentlich in der Volkspädagogik und die Versöhnung wird nur durch die Kirche, durch das Opfer des Priesters gegenwärtig gehalten und die Bethätigung der Liebe durch die kirchlichen Vorschriften geleitet. Das Christentum ist nach dieser Seite ein neues Gesetz einer Kirchengemeinschaft geworden, die die Aufgabe hat, die Seelen ihrem jenseitigen Ziele zuzuführen. Soweit aber diese Kirche Mystik zuläßt, hat auch sie mehr den Charakter verzehrender Glut der Gottesliebe, in der alle endlichen Interessen verschwinden.

Siebenter Vortrag.

Wir haben die Ethik unter dem Einfluß der römischen Kirche kurz charakterisiert. Um völlig gerecht zu sein, wird man indes nicht verkennen dürfen, daß doch in dem mittelalterlichen Erziehungssystem einmal die Grundlage für den gemeinsamen Typus der europäischen Nationen gelegt wurde, insofern die Kirche alle einheitlich zusammenfaßte; sodann aber auch dies, daß in diesem System eine Heranbildung der Persönlichkeit durch die Zucht der Kirche sich zeigte, die für die Völker jener Zeit heilsam war, und daß doch die Subjektivität, der Wille sich auch energischer geltend machte als in der griechischen Kirche. Das zeigte sich auch in der Gotteslehre und zwar keineswegs bloß bei Duns Scotus, sondern auch bei Thomas, der zwar in seinem System die göttliche Vernunft unter dem Einfluß des Aristoteles stärker betonte, aber doch auch Gott als absolute Thätigkeit, absolut thätiges Subjekt, auffaßte.

Schon bevor die Reformation auftrat, hatte in gewisser Weise eine Ausgleichung zwischen der griechischen und römischen Auffassung stattgefunden unter dem Einfluß der nach Italien kommenden griechischen Gelehrten. Ein ethischer Theismus, der an das lumen naturale, das natürliche Licht anknüpfte und ohne das Sündenbewußtsein so stark wie die römische Kirche zu betonen, das sittliche Leben nicht nur auf Gottes Willen, sondern auch auf die göttliche Vernunft zurückführte, hatte sich in der neuen Florentiner Akademie und in humanistischen Kreisen, z. B. bei Erasmus, geltend gemacht, zugleich mit der Anerkennung der individuellen Persönlichkeit und einer dem Mittelalter entgegengesetzten, mehr dem griechischen Typus entsprechenden Weltfreudigkeit. Diese Richtung der Renaissanceperiode, die mehr unter dem humanistischen Typus stand, hat auf die schweizerischen Reformatoren, Zwingli insbesondere, aber auch den von der Stoa beeinflußten Calvin, nicht minder auf Melanchthon eingewirkt.

Auf der anderen Seite muß man aber auch zugeben, daß schon im Mittelalter der Einfluß des spezifisch germanischen Typus sich zu regen begann. Schon in dem gesteigerten, durch die germanische Religion modifizierten Teufels- und Hexenglauben, sowie in der Wunderauffassung zeigt sich dieser Typus, dann aber ent-

spricht ganz besonders das verstärkte Schuld- und Sündenbewußtsein schon der Tendenz der altgermanischen Religion. Es macht sich gegenüber Augustin, der die Menschheit eine Masse des Verderbens nannte und mehr die Strafe der Sünde als die Schuld betonte, der persönliche Charakter der Schuld geltend, wie das Böse als eine Verletzuug der persönlichen Ehre Gottes aufgefaßt wird. Daher finden wir die erste ausgebildete Versöhnungslehre auf germanischem Boden bei Anselm von Canterbury, und daß die Reformation der Hauptsache nach diese Theorie so zäh festhielt, erklärt sich doch wohl am besten daraus, daß sie germanischen Typus trägt, wie man allgemein anerkennt. Das Schuldbewußtsein der altgermanischen Religion macht sich in dem schweren Schuldgefühl Luthers besonders geltend. Auch die Buße gewann im Mittelalter immer mehr den Charakter der Privatbuße, persönlichen Charakter, wenn auch die Mittel der Versöhnung den Einzelnen noch an die Kirche banden. Es ist doch wohl nicht zufällig, daß Luthers Reformation gerade an das Bußsakrament mit seinem Ablaßmißbrauch anknüpft und gerade hier den persönlichen Charakter der Schuld und den persönlichen Charakter der Rechtfertigung hervorhebt. Gegen Ende des Mittelalters tritt dieser energische persönliche Zug immer stärker hervor in kirchenpolitischer Form bei Okkam, in mystischer Form bei den germanischen Mystikern und Männern wie Wiclif, Huß, Wessel, die die unmittelbare persönliche Gottesgemeinschaft wünschen. Ebenso zeigt sich auch ein germanischer Zug darin, daß man insbesondere gegen Ende des Mittelalters vielfach zu der Person Christi, nicht bloß zu der Kirche, dem mystischen Leib Christi seine Zuflucht nehmen wollte, wie die Germanen das Verhältnis zu ihren Fürsten mehr als ein persönliches, als persönliche Gefolgstreue auffaßten. Endlich ist die Richtung auf das Jenseits und die pessimistische Beurteilung der Welt als eines Jammerthales, die auch noch bei Luther nicht fehlt, auch dem tragischen Charakter der germanischen Religion entsprechend.

Wenn so schon in der mittelalterlichen Kirche, besonders gegen das Ende ihrer Entwickelung, sowohl griechische wie germanische Einflüsse sich geltend machten, so kamen diese doch erst zu voller Bedeutung mit der neuen Gestalt, welche in der Reformation das christliche Prinzip annahm. Man wird vielleicht nicht fehl gehen, wenn man die Reformation Luthers als die spezifisch germanische Form des Christentums bezeichnet, während die schweizerischen

Reformatoren eine Kombination des germanischen mit dem humanistischen Typus darstellen, den bis auf einen gewissen Grad Melanchthon auf der lutherischen Seite vertritt, ohne daß er bei den strengen Lutheranern je Gnade damit gefunden hätte.

Man hat zwar gemeint, Luthers That sei der Rückgang auf die Schrift gewesen gegenüber einer verdorbenen Tradition; allein die Schrift erkannte die Kirche immer als Autorität an. Die Pointe lag darin, daß die römische Kirche seinem persönlichen Heilsbedürfnis nicht genügte, und so fand er auf seine neue Frage eine neue Antwort in der Schrift. Den Schriftkanon hat er selbst dann sehr energisch nach dem Maßstabe beurteilt, den er für den christlichen hielt. Die Gewißheit des Heils lag ihm nicht in der Schrift, sondern in der eigenen Erfahrung, die er machte. In Luther brach der germanische Typus mit elementarer Gewalt hervor. Wir sehen hier die um ihre Sünde tief trauernde, vom Schuldbewußtsein niedergeschlagene, um ihr Heil ringende Persönlichkeit, die in der Gemeinschaft mit ihrem Erlöser, in der mystischen Gemeinschaft mit der Person Christi der Rechtfertigung oder Sündenvergebung persönlich gewiß ist und aus diesem schwer errungenen Seelenfrieden heraus nun sich frei fühlt von der Welt, ein Herr aller Dinge ist, aber ebenso ein Knecht aller in der Liebe wird und den Mitmenschen ein Christus werden will. Der Freiheitsdrang der Germanen ist religiös in der „Freiheit eines Christenmenschen" zur Ruhe gekommen. Luthers christlicher Standpunkt bedeutet eine außerordentliche Vereinfachung und Vereinheitlichung. Luther hat die Mündigkeit des christlichen Subjekts ausgesprochen, er hat aber auch die innere Einheit des Geistlichen und Natürlichen geltend gemacht. Wie die Person nicht auf ihre Persönlichkeit und Individualität zu verzichten braucht, um mit Gott eins zu werden, so soll die Gesinnung der Liebe sich auch überall in dem natürlich sittlichen Leben bethätigen. Der Protestantismus hat sein Prinzip in der persönlichen Erfahrung, nicht in einer objektiven Lehre, wie die griechische Kirche, oder in einer alle Individualitäten nivellierenden Kirche, wie die römische Kirche. Es ist daher auch begreiflich, daß er sich weit mehr auf Persönlichkeiten stützt; wir reden von einer römischen, griechischen Kirche, aber von einer lutherischen, calvinischen Kirche. Eben darin liegt zugleich, daß die Individualität sich nunmehr auch im religiös-sittlichen Gebiet selbständig entfalten konnte; der Protestantismus hat eine Fülle individueller Typen hervorgebracht.

Für Luther ist in der Heilserfahrung einmal die Einheit mit Gott, die Versöhnung in der Gemeinschaft mit Christus gegeben, in derselben Gemeinschaft aber ist ihm auch die Quelle der Sittlichkeit, das Teilhaben an Christi ethischem Geiste gegeben, die konzentrierte Einheit des persönlichen religiösen Lebens wie das einheitliche Prinzip der Sittlichkeit. Jetzt giebt es nicht mehr vereinzelte Werke: der gute Baum bringt gute Früchte; giebt es nicht mehr eine doppelte Ethik: die Gesinnung ist nur auf die Bethätigung in den durch die natürlichen Lebensbedingungen gegebenen Verhältnissen gerichtet. Die Ehe, das Familienleben, die natürlichen Berufe der Menschen, das Staatsleben sind die Gelegenheiten, wo der Christ seine Liebe gegen den Nächsten zu beweisen hat. Die gesamte Ethik ist so durch die Freiheit eines Christenmenschen selbst von dem theokratischen Joche befreit. Grundsätzlich möchte ich noch auf die neue Stellung hinweisen, die hier die Kirche und der Staat einnehmen, was im engsten Zusammenhang mit dem veränderten Kirchenbegriff steht. Kommt alles auf den Glauben, d. h. auf die Gewißheit der Rechtfertigung, der Sündenvergebung, Gemeinschaft mit Gott an, die ethisch bestimmt ist, so kann die Kirche nicht mehr an erster Stelle heilige Versöhnungsanstalt und Erziehungsanstalt sein; sie ist Gemeinschaft der Gläubigen; sie hat die Aufgabe, den Glauben zu pflegen, die religiöse Gesinnung durch Gemeinschaft zu stärken. Und zwar ist die Kirche grundsätzlich so bestimmt, daß alle Glieder in ihr gleichberechtigt sind; die Lehre von dem allgemeinen Priestertum steht der aristokratischen Lehrregentschaft des griechischen Klerus und der Richter- und Mittlerstellung des römischen Priesters gegenüber. Hier ist nicht der Klerus Mittler zwischen Gott und den Menschen, weder als Fürbitter noch als Opferer. Denn jeder ist im Glauben seines Heils gewiß. Das christliche Volk ist auch in diesem Sinne frei, mündig. Luther giebt durch seine Bibelübersetzung die Bibel jedem in die Hand und richtet den Gottesdienst in der Muttersprache, also als wirklichen Volksgottesdienst ein. Die Kirche hat auch nicht mehr die Aufgabe, alle anderen Gebiete zu beherrschen. Vielmehr ist die Folge der bezeichneten Einschränkung der Aufgabe der Kirche die, daß nun auch der Staat seine eigene Sphäre hat, in die die Kirche nicht hineinreden soll. Grundsätzlich kann nun das Verhältnis von Kirche und Staat nicht mehr in der Unterordnung der Kirche unter den Staat oder gar des Staates unter die Kirche gefunden werden. Der Staat hat neben der Kirche seine eigene Aufgabe, und beide treten

nun in das Verhältnis der Koordination; sie haben zum Wohl der Menschheit!, des Reiches Gottes, friedlich zusammenzuwirken. Insbesondere aber hat der Staat grundsätzlich nicht mehr den religiösen Glauben zu erzwingen. Gewissensfreiheit ist nun die Forderung, die gestellt werden muß, die der Staat zu schützen hat. Freilich haben weder Luther noch Melanchthon noch die Reformierten diese Toleranzidee schon wirklich durchgeführt. Aber sie lag in der Konsequenz des protestantischen Prinzips, dessen Konsequenzen freilich die Dissenters der Reformationszeit nach dieser wie nach anderen Seiten schärfer zogen als die Reformatoren selbst.

Kurz Luthers neue Stellung kann man schwerlich besser charakterisieren, als es Melanchthon in seiner Leichenrede auf Luther gethan hat: „Luther", sagt er, „hat wieder gelehrt, was wahre Buße sei und was ein sicherer Trost, was die Rechtfertigung durch den Glauben was für ein Unterschied sei zwischen Gesetz und Evangelium, weltlicher und geistlicher Gerechtigkeit; er hat die Menschen von dem heidnischen Wesen zurückgeführt, als sei eine Anbetung anders möglich als durch den Glauben und ein gutes Gewissen; er hat das bürgerliche Leben und seine Pflichten zu Ehren gebracht und hat von der notwendigen Pflichterfüllung die geringfügige und schädliche Befolgung äußerer Gebräuche wohl unterschieden. Er hat die prophetischen und apostolischen Schriften so klar in das Deutsche übersetzt, daß die Übersetzung dem Leser mehr Licht spendet als die meisten Kommentare." Von der Innerlichkeit des persönlichen Glaubens nnd der Heilsgewißheit geht bei Luther alles aus. Die ihres Heils gewisse Persönlichkeit soll sich nach allen ihren natürlichen Anlagen ausgestalten; die Familie, der Staat sind ihm Grundpfeiler des sittlichen Lebens, letzterer sofern er auch die ihm so lange vorenthaltene Volkserziehung in die Hand nehmen soll. Hier bedurfte es nicht der in eine Vielheit von Sakramenten und verdienstlichen Werken aufgelösten juristisch gefärbten Frömmigkeit. Die Persönlichkeit brauchte nicht um künftigen Lohn zu handeln; das Motiv der Sittlichkeit war nicht Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn; aus der Gemeinschaft mit Gott heraus, die immer wieder durch Sündenvergebung erneuert werden kann, handelt der Christ frei, sofern er die innere Güte des Gesetzes in seiner Grundgesinnung erfaßt hat.

Indes dürfen wir hierüber die Einseitigkeit und die Inkonsequenzen, die Luther namentlich seit dem Bauernkriege beging und die für

seine Kirchenbildung verhängnisvoll wurden, nicht übersehen. Einmal hat bei ihm und noch vielmehr in dem Luthertume die negative Seite des Christentumes, die Befreiung von Sündenschuld, die Rechtfertigung über die positive Seite das Übergewicht, daß das Christentum die Vollendung der ethischen Religion sei. Neben aller Weltfreudigkeit ist ihm doch die Erde ein Jammerthal, und die Neigung mit der Rechtfertigung sich zufrieden zu geben, ist im Luthertum der positiven Ausgestaltung der Ethik lange hinderlich gewesen. Sodann knüpft er alles an die Person Christi, mit der er eine mystische Gemeinschaft hat. Da ist aber nicht klar, ob es der historische Christus ist und sein anselmisch vorgestelltes Versöhnungswerk, das die Rechtfertigung ermöglicht, oder ob Luther in Christus die göttliche vergebende und belebende Liebe sich vergegenwärtigt, die auch dem Christen ermöglicht, anderen „ein Christus zu werden". Im ersten Falle wurde der Glaube zugleich historischer Glaube und wurde schließlich wieder Glaube an die reine Lehre. Ebenso hat er zwar die Heilsgewißheit des Subjektes betont; aber er hat sie andererseits doch nicht bloß auf die eigene Erfahrung begründet, sondern auch auf die Sakramente, ja im Streite mit Zwingli auf eine bestimmte Lehre von dem Sakramente; da kommt aber noch eine neue Heilsbedingung, die richtige Vorstellung von dem Sakramente zu der Glaubenserfahrung hinzu. Mit dieser Richtung hängt es nun zusammen, daß der Glaube schließlich wieder Glaube an die Schrift wurde, in der der wahre zu glaubende Inhalt bezeugt wird, was gar nicht dazu stimmt, daß Luther selbst in den Kanon aufgenommene Schriften auf das schärfste kritisierte. Er nahm ferner auch die überkommene Gotteslehre, insbesondere die Trinitätslehre und die Christologie im wesentlichen an, wenn er auch in Bezug auf letztere allerhand neue Gedanken aussprach, und blieb so in der kirchlichen Tradition. In der Gotteslehre insbesondere vertrat er die absolute Prädestimation und blieb zuletzt bei dem Willkürwillen Gottes stehen, der eine freie Gnadenwahl ausübt und diesen historischen Weg der Erlösung eben einmal beschlossen hat. So wurde er doch in seinem Glauben einen positivistischen Zug nicht ganz los, der den Glauben zum Autoritätsglauben machte.

Indem nun die lutherische Kirche sich konsolidierte, schloß sie sich vorschnell gegen die Dissenters ab, die in vieler Hinsicht konsequenter als Luther dachten, und nachdem einmal dieser Abschluß vollzogen war, begann auch die Intoleranz; man scheute sich nicht,

vom Staate zu verlangen, daß er mit seiner Macht für die neue Lehre einstehe. So hat denn doch der offizielle lutherische Protestantismus, so wie er sich in der Reformationszeit in Verfassung, Bekenntnissen, Kirchenordnungen konsolidierte, bis auf die Gegenwart einen großen äußeren Autoritätsapparat von Dogmen, Agenden, kultischen Handlungen, kirchlichen Organisationen, welche eine autoritative Stellung dem Einzelnen gegenüber beanspruchen. Auch er kennt die Unfehlbarkeit heiliger Bücher und Bekenntnisse und ist immer noch in der Gefahr, eine Buchreligion zu werden, die schließlich dann wieder durch den die heiligen Bücher interpretierenden Lehrstand bestimmt ist, schließt nicht immer die naturartige Wirksamkeit von Sakramenten aus und hält vielfach heilige Gebräuche und Ordnungen in der Praxis für weit wichtiger, als die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Der Unterschied von Klerus und Laien stellt schließlich auch wieder das allgemeine Priestertum aller Gläubigen in Schatten.

Der reformierte Typus, namentlich Zwingli, hat einen weiteren Standpunkt als Luther. Nicht in der Rechtfertigung als Sündenvergebung, als Vergebung der Schuld wurzelt Zwingli, sondern in dem Bewußtsein der göttlichen Erwählung, für die unter dem Zustande der Sünde Christus nur das Unterpfand ist. Er geht von dem allgemeinen Begriffe der Religion aus und findet sie in dem Vertrauen auf Gott; der Glaube ist festes, wesentliches Vertrauen, evidentes Licht und Gewißheit des Geistes. Der christliche Glaube ist ihm wesentlich rational nach seinem Kerne, und zwar ethisch rational, insofern er das Bewußtsein des Menschen ist, erwählt zu sein, oder Vorsehungsglaube, der zugleich enthält, daß wir zu Organen der Vorsehung, die sich sittlich bethätigen sollen, erwählt sind. Dieser Glaube ist nicht primo loco sich Verlassen auf Christi versöhnende That, sondern wirksame Tugend und unermüdliche Thätigkeit. Da aber die Sünde da ist, in der er übrigens weniger Schuld als Gebrechen sieht, so ist zugleich mit der Gewißheit der Erwählung das Bewußtsein der Sündenvergebung verbunden, wofür Christi Menschheit Unterpfand, Bürge ist. „Der Glaube oder die Salbung empfindet in ihr selbst, daß Gott uns mit seinem Geist einwendig sichert, und daß alle die äußeren Dinge, die von außen in uns kommen, uns nichts mögen anthun zur Rechtwerdung." Daher haben die Sakramente für ihn gar nicht die Bedeutung wie für Luther und sind ihm nur Symbole für etwas, das

nicht sie geben, sondern Gott allein, ja sie sind ihm im wesentlichen ethisch, Pflichtzeichen. Die Sakramente können nicht rechtfertigen, sondern der Glaube. Auch die Schrift ist ihm nur die Quelle, aus ihr Gottes Willen zu erkennen; aber der göttliche Geist wirkt in uns, nicht in ihr. Er hat auch neben der Schrift als echter Humanist die Alten citiert und fügt ganz bewußt bei, wenn er Moses, Paulus, Plato, Seneca nebeneinander citiert: die Schriften seien nur dann heilig, wenn sie anzeigen, was der heilige, reine, ewige und infallible Geist meine. Wenn man merke, daß ihre Werke aus der Quelle des göttlichen Geistes fließen, könne man sich auch auf Plato, Seneca u. a. berufen. So wagt er dann auch zu sagen, daß Heiden selig geworden seien; denn wenn sie auch die Religion nicht in der Form des Wortes und der Sakramente gehabt haben, sind sie doch, was die Sache selbst angeht, weit frommer gewesen als „Dominicaster und Franziskaner.“ Er will lieber das Los des Sokrates und Seneca erwählen, die die Gottheit erkannt und durch Reinheit des Geistes sich ausgezeichnet haben, als das des römischen Papstes. Wir sind erwählt Gottes Willen zu thun, oder Organe der Vorsehung zu sein, das ist Zwingli's Grundgedanke, und da dieser Wille auch in dem Naturgesetze offenbar ist, so kann an sich diese Erwählung Heiden zu teil werden. Das Christentum ist hier die Realisierung der Vorsehungsreligion und alle positiven Zuthaten sind nur Mittel, sie zu realisieren. Es ist zu beachten, daß auch Melanchthon einen ähnlichen Standpunkt eingenommen hat, wenn auch bei ihm die historischen Vermittelungen der Gnade, durch die der naturgemäße vernünftige Zustand des Menschen erreicht wird, stärker ins Gewicht fallen. Der Hauptsache nach teilt auch Calvin den Standpunkt Zwingli's, daß der Christ sich zum aktiven Organ der Vorsehung erwählt weiß, wenn er auch die historischen Vermittelungen, und die Autorität der Schrift namentlich mit Bezug auf die Versöhnung stärker hervorhebt.

Bei den Reformierten tritt noch energischer die ethische Abzweckung der Religion hervor als bei Luther. Luther bleibt mehr bei der Rechtfertigung in Christus stehen, die Reformierten wurzeln mehr in dem Bewußtsein, von Gott für sittliches Handeln erwählt zu sein. Bei ihnen ist deshalb die Idee des allgemeinen Priestertumes mehr zur Wirklichkeit geworden und die Ethik hat immer mehr Berücksichtigung gefunden als im Luthertume. Gottes Immanenz in der Seele ist mehr ein Beseelen des Willens. Während im Luthertume die Natur

durch die Gottheit verklärt wird, ist sie bei den Reformierten Mittel für die Bethätigung des menschlichen Geistes. Die reformierte Ansicht von dem Abstand zwischen Gott und Kreatur macht es möglich, daß das Natürliche und menschlich Natürliche mehr in seiner Eigenart belassen wird, so daß hier die Ethik als weltliche Ethik, die selbständige Bethätigung des Menschen, noch mehr zur Geltung kommen kann als bei einer Anschauung, die dazu neigt, das Natürliche und menschlich Natürliche durch das Göttliche über sich hinauszuheben. Es ist daher begreiflich, daß bei den Reformierten nicht nur das humanistische Element weit mehr zur Geltung kommt, sondern daß auch ihre Ethik sich weit mehr in der Ausgestaltung des staatlichen, kulturellen und kirchlichen Lebens unter Berücksichtigung der Persönlichkeit bewiesen hat. Damit hängt es auch zusammen, daß zuerst auf reformierter Seite die religiöse staatliche Toleranz von Wilhelm von Oranien durchgeführt wurde. Oranien sagt: „Wenn den Reformierten Ausübung ihrer Religion freigegeben wird, muß dasselbe Recht den Katholiken gewährt werden, damit ein jeglicher nach seinem Gewissen Gott dem Allmächtigen dienen könne." Amsterdam erhielt den Namen Eleutheropolis, Stadt der Freiheit. In Amsterdam fanden Lutheraner, Puritaner, römische Katholiken, spanische Juden, Sozinianer gastliche Aufnahme, anderwärts verbotene Bücher wurden da gedruckt, ebenso bei den Elzevieren in Leiden; und in Deutschland übte zuerst der Große Kurfürst die Toleranz nach seinem schönen Worte: „Man muß nicht nur fromm, man muß auch gerecht sein."

Freilich sahen in ihrer weiteren Entwickelung auch die reformierten Kirchen den Willen Gottes in der unfehlbaren Schrift autoritativ niedergelegt. Wie aber die eigene Heilsgewißheit und die religiös-ethische Freiheit der christlichen Person sich mit diesem Autoritätsglauben reimt, darüber hören wir wenig befriedigende Aufschlüsse. Auch die theokratische Tendenz ist in Calvins' Schöpfungen nicht völlig vermieden und die Gewissensfreiheit hat weder er noch Melanchthon praktisch geachtet. Nach beiden hat der Staat die reine Lehre mit seiner Macht zu stützen und beide haben es billig gefunden, daß Dissenters, die sich den von ihnen anerkannten Lehren von der Trinität widersetzten, am Leib, ja am Leben gestraft wurden.

Es waren noch andere ethische Faktoren, als diejenigen, über die die Reformation verfügte, welche eine Neugestaltung der sittlichen und kulturellen Verhältnisse herbeiführten und insbesondere

den Rückfall in theokratische oder byzantinische Staatsideale erschwerten, obgleich diese Ideale sich bis heute selbst im Protestantismus teilweise in der Forderung eines christlichen Staates, der die bürgerlichen Rechte von dem Bekenntnisse abhängig machen will, erhalten haben.

Man kann gewiß sagen, daß es von der größesten Bedeutung war, daß der Protestantismus grundsätzlich wenigstens der das ganze sittliche Leben beherrschen wollenden mittelalterlichen Kirche gegenüber den selbständigen Wert der weltlichen ethischen Gebiete anerkannte, die Religion in die Innerlichkeit des Subjektes verlegte, den Zusammenhang zwischen Religion und weltlicher Sittlichkeit auf die Bethätigung der christlichen Liebesgesinnung grundsätzlich einschränkte und die Herrschaft der Kirche namentlich über das Gebiet des Staates ausschloß. Die justitia civilis, die bürgerliche Gerechtigkeit, wurde als eigenes, selbständiges sittliches Bethätigungsgebiet anerkannt, in dem der Christ seine gute Gesinnung beweisen kann. Es wurde dem auch dadurch Ausdruck gegeben, daß man neben den theologischen ethischen Vorschriften die philosophische Ethik selbständig in reformierten Kreisen behandelte und dasselbe that der umfassendste Gelehrte seiner Zeit, Melanchthon.

Aber in der That kam die Reformation von der religiösen Seite damit doch nur einer Bewegung entgegen, die schon im Mittelalter begonnen hatte. Nicht nur hatte das Streben nach Selbständigkeit des Staates sich schon bei dem großen Staufer Friedrich II. gezeigt, der in seinem sicilianischen Reiche ein Vorspiel für den interkonfessionellen Staat gab, dessen Aufgabe er in der weltlichen Kultur und in dem auch für die Kirche geltenden allgemeinen Rechte sah, in dem Christen und Sarazenen friedlich zusammenlebten. Dante, die Franziskaner, Okkam insbesondere forderten die Selbständigkeit des Staates, Machiavelli stellte den von der Kirche unabhängigen italienischen Nationalstaat als Ideal auf. Frankreich, England, Spanien, am spätesten Deutschland begannen sich als Nationalstaaten auszubilden. In der Wissenschaft begann man einzusehen, daß die Welt von der kirchlichen Wissenschaft sich nicht umfassen ließe, daß die kirchliche Kultur nicht mehr den Ansprüchen genüge. Der Blick richtete sich auf die wirkliche Welt. Die Natur, die Geschichte, die reale Welt wollte man erkennen. Für das Rechtsleben suchte man die Grundlage in der menschlichen Natur. Die klassischen Studien und das Studium der Natur machten sich geltend, die Kunst der

Renaissance mischte das Weltliche mit dem Geistlichen. Es vollzog sich ein ungeheuerer Umschwung der Geister. An die Stelle der Richtung auf das Jenseits trat die Richtung auf das Diesseits; die Ethik, die bisher der Religion und der Kirche dienstbar gewesen, die Physik, die vernachlässigt war, machten sich selbständig. Der Mensch, die Gesetze seiner Natur, die Geschichte, das Naturleben traten in den Vordergrund des Bewußtseins. So hatte schon anderweitig eine neue Richtung eingesetzt und man kann eher sagen, daß die Reformation auf religiösem Gebiete sich mit ihr kombiniert hatte, als daß diese ganze Bewegung, der die Kultur der Neuzeit entspringt, ihren Ursprung der Reformation verdanke. Teilweise hatte auch der Humanismus schon in der römischen Kirche Anklang gefunden in dem rationalen Theismus der Florentiner, in den Kreisen eines Reuchlin und Erasmus. Diese Strömung ging aber tiefer; sie richtete sich auf die volle Selbständigkeit der weltlichen Kultur und sie hat nach der Reformationszeit sich in gesteigertem Maße fortgesetzt. Die Opposition, die im Mittelalter begann, richtete sich darauf, daß die weltlichen Interessen in Wissenschaft, Litteratur, Kunst, Staat, in der gesamten Kultur zu kurz kamen. Man wollte den kirchlichen Faktor nicht mehr in die naturwissenschaftlichen, rechtlichen, sittlichen, geschichtlichen Forschungen, auch schließlich nicht mehr in die Philosophie eingemengt wissen. Der Prozeß dieser Loslösung ist ein allmählicher, aber diese Richtung schreitet zielbewußt fort und es sind zwei ideale Faktoren, die hier zunächst die Führung übernehmen, einmal die griechische Philosophie, überhaupt der Humanismus und die Naturwissenschaft.

Die alte Florentiner Akademie (Ficinus, Mirandola) knüpfte an Plato an, Giordano Bruno an den Neuplatonismus, während später die Stoa auch besonders in der Staatslehre eine Rolle spielte. Der englische Deismus ist von dem Gedanken der Stoa erfüllt, daß Gott in der Gesetzmäßigkeit der Natur sich offenbare; ihr gemäß zu leben und dadurch glückselig zu werden, war die Aufgabe der natürlichen Religion und des als natürliche Religion aufgefaßten Christentums. Ein moralischer Theismus wird von Shaftesbury, von Herbert von Cherbury vertreten und besonders die psychologische Begründung der Moral, also ihre Begründung im Wesen des Menschen von den englischen Denkern verfolgt. Wie Kants Moral der Stoa verwandt ist, so knüpfen Hegel, Fichte, Schelling, Schleiermacher und viele ihrer Nachfolger ebenfalls an die Griechen

den Rückfall in theokratische oder byzantinische Staatsideale erschwerten, obgleich diese Ideale sich bis heute selbst im Protestantismus teilweise in der Forderung eines christlichen Staates, der die bürgerlichen Rechte von dem Bekenntnisse abhängig machen will, erhalten haben.

Man kann gewiß sagen, daß es von der größesten Bedeutung war, daß der Protestantismus grundsätzlich wenigstens der das ganze sittliche Leben beherrschen wollenden mittelalterlichen Kirche gegenüber den selbständigen Wert der weltlichen ethischen Gebiete anerkannte, die Religion in die Innerlichkeit des Subjektes verlegte, den Zusammenhang zwischen Religion und weltlicher Sittlichkeit auf die Bethätigung der christlichen Liebesgesinnung grundsätzlich einschränkte und die Herrschaft der Kirche namentlich über das Gebiet des Staates ausschloß. Die justitia civilis, die bürgerliche Gerechtigkeit, wurde als eigenes, selbständiges sittliches Bethätigungsgebiet anerkannt, in dem der Christ seine gute Gesinnung beweisen kann. Es wurde dem auch dadurch Ausdruck gegeben, daß man neben den theologischen ethischen Vorschriften die philosophische Ethik selbständig in reformierten Kreisen behandelte und dasselbe that der umfassendste Gelehrte seiner Zeit, Melanchthon.

Aber in der That kam die Reformation von der religiösen Seite damit doch nur einer Bewegung entgegen, die schon im Mittelalter begonnen hatte. Nicht nur hatte das Streben nach Selbständigkeit des Staates sich schon bei dem großen Staufer Friedrich II. gezeigt, der in seinem sicilianischen Reiche ein Vorspiel für den interkonfessionellen Staat gab, dessen Aufgabe er in der weltlichen Kultur und in dem auch für die Kirche geltenden allgemeinen Rechte sah, in dem Christen und Sarazenen friedlich zusammenlebten. Dante, die Franziskaner, Okkam insbesondere forderten die Selbständigkeit des Staates, Machiavelli stellte den von der Kirche unabhängigen italienischen Nationalstaat als Ideal auf. Frankreich, England, Spanien, am spätesten Deutschland begannen sich als Nationalstaaten auszubilden. In der Wissenschaft begann man einzusehen, daß die Welt von der kirchlichen Wissenschaft sich nicht umfassen ließe, daß die kirchliche Kultur nicht mehr den Ansprüchen genüge. Der Blick richtete sich auf die wirkliche Welt. Die Natur, die Geschichte, die reale Welt wollte man erkennen. Für das Rechtsleben suchte man die Grundlage in der menschlichen Natur. Die klassischen Studien und das Studium der Natur machten sich geltend, die Kunst der

Renaissance mischte das Weltliche mit dem Geistlichen. Es vollzog sich ein ungeheuerer Umschwung der Geister. An die Stelle der Richtung auf das Jenseits trat die Richtung auf das Diesseits; die Ethik, die bisher der Religion und der Kirche dienstbar gewesen, die Physik, die vernachlässigt war, machten sich selbständig. Der Mensch, die Gesetze seiner Natur, die Geschichte, das Naturleben traten in den Vordergrund des Bewußtseins. So hatte schon anderweitig eine neue Richtung eingesetzt und man kann eher sagen, daß die Reformation auf religiösem Gebiete sich mit ihr kombiniert hatte, als daß diese ganze Bewegung, der die Kultur der Neuzeit entspringt, ihren Ursprung der Reformation verdanke. Teilweise hatte auch der Humanismus schon in der römischen Kirche Anklang gefunden in dem rationalen Theismus der Florentiner, in den Kreisen eines Reuchlin und Erasmus. Diese Strömung ging aber tiefer; sie richtete sich auf die volle Selbständigkeit der weltlichen Kultur und sie hat nach der Reformationszeit sich in gesteigertem Maße fortgesetzt. Die Opposition, die im Mittelalter begann, richtete sich darauf, daß die weltlichen Interessen in Wissenschaft, Litteratur, Kunst, Staat, in der gesamten Kultur zu kurz kamen. Man wollte den kirchlichen Faktor nicht mehr in die naturwissenschaftlichen, rechtlichen, sittlichen, geschichtlichen Forschungen, auch schließlich nicht mehr in die Philosophie eingemengt wissen. Der Prozeß dieser Loslösung ist ein allmählicher, aber diese Richtung schreitet zielbewußt fort und es sind zwei ideale Faktoren, die hier zunächst die Führung übernehmen, einmal die griechische Philosophie, überhaupt der Humanismus und die Naturwissenschaft.

Die alte Florentiner Akademie (Ficinus, Mirandola) knüpfte an Plato an, Giordano Bruno an den Neuplatonismus, während später die Stoa auch besonders in der Staatslehre eine Rolle spielte. Der englische Deismus ist von dem Gedanken der Stoa erfüllt, daß Gott in der Gesetzmäßigkeit der Natur sich offenbare; ihr gemäß zu leben und dadurch glückselig zu werden, war die Aufgabe der natürlichen Religion und des als natürliche Religion aufgefaßten Christentums. Ein moralischer Theismus wird von Shaftesbury, von Herbert von Cherbury vertreten und besonders die psychologische Begründung der Moral, also ihre Begründung im Wesen des Menschen von den englischen Denkern verfolgt. Wie Kants Moral der Stoa verwandt ist, so knüpfen Hegel, Fichte, Schelling, Schleiermacher und viele ihrer Nachfolger ebenfalls an die Griechen

an. Unsere Bildung wird noch immer großenteils durch die humanistischen Gymnasien vermittelt und es wird hoffentlich trotz aller Schwankungen so bleiben. Die weimarischen Dioskuren führten zu den Griechen zurück. Ohne die griechisch-römische Kultur wäre unsere moderne Bildung ein Rätsel. Dazu kommt, daß die historische Wissenschaft, durch den Humanismus zuerst mächtig angeregt, sich außerordentlich erweitert und vertieft hat, indem sie die ältesten Kulturen wieder auferstehen ließ in Ägypten und Babylon, in Indien, China, Iran; ja bis zu der Erforschung der kulturlosen Völker und den prähistorischen Zuständen hat man sich vorgewagt. Schon ein Goethe hatte von einer Weltlitteratur gesprochen.

Das Leben des Staates und des Rechtes wurde in antiker Weise in seiner Begründung in der menschlichen Natur aufgesucht. Hatte Melanchthon das Naturrecht noch mit dem Dekalog zusammengenommen, so gingen seine Nachfolger bewußt davon ab. Die nationalökonomische Seite des Staatslebens, der Erwerb des Eigentumes, das wirtschaftliche Leben wurde auf seine eigenen Gesetze hin untersucht. Aus dem Begriffe des Menschen bildete man das Ideal der Humanität; nationaler Staat und Völkerrecht werden in neuer Weise verbunden von Hugo Grotius. Nicht auf göttliche Autorität, sondern auf die Naturtriebe der Selbsterhaltung oder der Geselligkeit, oder auf den Willen und die rechtlich-ethische vernünftige Natur des Menschen wird der Staat gebaut. Er soll gegen die Kirchen die Denkfreiheit schützen, er soll sich vom konfessionellen Charakter befreien. Seine Institutionen sollen allen Unterthanen auf gleiche Weise zu Gute kommen. Alle sollen gleiche Rechte, Gleichheit vor dem Gesetze finden.

Dasselbe gilt von der Naturwissenschaft. Auch sie beginnt mit Anknüpfen an die Gottheit, man hofft, durch Versenken in sie auch der Naturgeheimnisse mächtig zu werden. Aber Baco von Verulam, der die Methoden des Naturforschens in seinem Novum organum zuerst beschrieben hat, meint, die Naturforschung solle die Gottheit und den Zweckbegriff außenvor lassen, und im Gegensatze gegen die Kirchen — keineswegs nur gegen die katholische — haben die Naturwissenschaften ihre Errungenschaften erzielt. Die Fortschritte der Wissenschaft zeigen sich in dem praktischen Leben in einer Fülle von Erfindungen, in den Umgestaltungen des ökonomischen und politischen Lebens der Nationen. Die Philosophie emanzipierte sich ebenfalls in fortschreitendem Maße von der Theologie; ja sie begann selbständig die Lebensgesetze der Religion und Kirche zu untersuchen,

unbekümmert darum, ob die Resultate mit kirchlichen Wünschen zusammenstimmen. Cartesius, Giordano Bruno waren Katholiken, Spinoza Jude, Leibnitz Protestant; alle waren ihren Kirchen unangenehm. Schwerlich kann man sagen, daß in diesen großen Gebieten das kirchliche Interesse maßgebend hervortrete. Von protestantischem Staate, protestantischer Wissenschaft, Kunst, Kultur zu reden, wenn man damit meint, die protestantische Form der Religion sei hier die leitende Macht, geht schwerlich an. Man kann höchstens sagen, daß die protestantische Form des Christentums, die wenigstens grundsätzlich die Kulturentwickelung frei läßt, sich am ehesten mit ihr befreunden kann. Aber bis in die Gegenwart macht die Kultur ihre Selbständigkeit geltend; der Staat geht seinen eigenen Weg, seine Pflege der Wissenschaft in allen gelehrten und technischen Schulen ist nicht durch die Rücksicht auf die Religion bestimmt. Seine Verfassung und Gesetzgebung ist grundsätzlich von kirchlichen Rücksichten frei, er will Herr in seinem Hause sein und bleiben und selbst entscheiden, ob und welche Rechte er den Kirchen zugesteht. Der Prozeß der Naturüberwindung ist durch die Erkenntnis der Naturgesetze vermittelt. Die bildende Kunst und die ästhetische Litteratur mögen religiöse Elemente in sich aufnehmen. Aber ihr Mittelpunkt ist es nicht. Das Schöne wird meist nicht mehr aus dem konfessionellen Gesichtspunkte beurteilt. Die Philosophie, die Wissenschaft überhaupt, wacht eifersüchtig über ihre Selbständigkeit. Weder Kant noch Fichte, weder Hegel noch Herbart, weder die pantheistischen noch die theistischen Philosophen machen sich von gegebenen kirchlichen Vorstellungen abhängig. Umgekehrt untersucht die Wissenschaft die Fundamente der Kirchen und der Religion in philosophischen und in eingehenden religionsgeschichtlichen Forschungen, die eine unbefangene historische Untersuchung der christlichen Religion einschließen. Der Theologe Schleiermacher hat eine von seiner Theologie gänzlich unabhängige Philosophie und insbesondere neben der theologischen eine völlig selbständige philosophische Ethik aufgestellt. Kurz, die moderne Kultur behauptet ihre Selbständigkeit. Ebenso wie die Selbständigkeit dieser ethischen Gebiete, hat sich auch das Bewußtsein von der Würde des Menschen außerordentlich gesteigert, und wenn auch die Reformation den Wert der religiös-ethischen Persönlichkeit hervorgehoben hat, so ist doch zugleich die Schätzung auch der natürlichen Rechte und Gaben des Menschen immer mehr fortgeschritten.

Wie bemerkt, gründet sich diese Selbständigkeit hauptsächlich auf die hellenische Bildung, auf die Geschichtsforschung und auf die Blüte der Naturwissenschaften, die unseren Blick unendlich erweitert und unsere technische Beherrschung der Erde außerordentlich gesteigert haben, die auch die physischen Bedingungen des menschlichen Lebens, des Einzelnen, der Gesellschaft, des Staates eingehend untersuchten. Wie steht zu diesen Thatsachen die christliche Religion, insbesondere der Protestantismus? Man wird hier zwischen den offiziellen Kirchengebilden und der Entwickelung der Theologie zu unterscheiden haben.

Die protestantische Theologie hat wenigstens teilweise den Versuch gemacht, diesem Stande der Entwickelung gerecht zu werden. Man hat die Formulierung des altprotestantischen Dogmas vielfach modifiziert. Zuerst waren es die englischen deistischen Theologen, welche sich der Forderung einer rationalen oder natürlichen Religion anschlossen, die Christus verkündet haben sollte. Der Kern des Christentums sei moralischer Gottesglaube. Auch die deutschen Philosophen und die von ihnen beeinflußten Theologen waren zwar durchaus nicht gewillt, die Religion oder die christliche Religion preiszugeben, aber umsomehr bemüht, den neueren Bestrebungen entgegenzukommen. Es ergab sich ein ähnliches Resultat wie im alten Griechenland, wie in der altgriechischen Kirche: man unterschied zwischen Volksglauben und der Religion der Gebildeten, zwischen der populären vorstellungsmäßigen Form der christlichen Lehre und ihrem rationalen Kern. Man erkannte an, daß die Ethik, die Humanität und Kultur auf der christlichen Gesinnung ruhe, und sah in der ethischen Religion der gottwohlgefälligen Menschheit oder in der Religion der Gottmenschheit, oder in der Religion der sittlichen Weltordnung, oder in einem ethischen Theismus den Kern des Christentums. Wenn diese Bewegung auch auf die Güte der menschlichen Natur zurückging und nicht, wie die Reformation, die Sündenvergebung in den Mittelpunkt stellte, so haben doch alle diese Denker in der einen oder anderen Weise geltend gemacht, daß das Böse eine grundsätzliche Umkehr der Gesinnung erfordere und diese Gesinnung, welche die Einheit mit Gott enthält, zur Grundlage für die sittliche Bethätigung gemacht. Es ergab sich hier nur in höheren und reineren Formen als in dem alten Griechenland eine rationale, vernünftige Religion, die bald mehr den ewigen Kern des christlichen Glaubens hervorhob, bald mehr die geschichtliche Entwickelung zuzog und

in dem rationalen Christentume die Blüte der historischen Entwickelung der Religion fand. Diese philosophische Bewegung ergriff, wie gesagt, auch einen Teil der protestantischen Theologie. Kant, Fichte, Hegel, Schelling haben Anhänger in der Theologie gefunden. Indem die Theologie ferner die dem Protestantismus tief innewohnende kritische Richtung auf die unbefangene Erforschung der Geschichte des Christentums ausdehnte, brachte sie auch von historischer Seite zum Bewußtsein, daß man zwischen dem christlichen Prinzip und seinen historischen Erscheinungsformen zu unterscheiden habe. Man versuchte auch in der althellenischen Art diese wissenschaftliche Erfassung des Christentums mit der Popularreligion zu verbinden, indem man der letzteren zugestand, daß sie den vernünftigen Kern der universal-ethischen Religion in symbolischer Form ebenfalls besitze und durch phantasiemäßige Anschaulichkeit seine Motivationskraft verstärke. Diese Form des Protestantismus bietet für die Ethik den ungeheueren Vorteil, daß sie den Wert der sittlichen Gesinnung, aus der doch alles sittliche Handeln hervorgehen muß, die Bedeutung der ethischen Persönlichkeit auf das Stärkste hervorhebt und gerade dadurch der Kulturbewegung erst den Halt verleiht, ohne den sie notwendig erlahmen muß. Der Gedanke, daß jeder auf seine Weise an dem Reiche Gottes sich beteiligen solle, zu dem die gesamte Kultur gehört, hebt den Wert des kulturellen Lebens. Es kann in höherer Form der griechische Gedanke zur Ausführung kommen, daß die Religion, die Einheit mit Gott, die der vernünftigen menschlichen Natur entspricht, mit der freien Bewegung des ethischen Lebens in der Humanität und Kultur sich verträgt, daß die vom göttlichen Geiste bestimmten Menschen diese Bestimmtheit damit beweisen sollen, daß sie ihre Humanität nach allen Seiten ausbilden. Das Ideal der humanen Religion wird so in höherer Form und unter komplizierteren Verhältnissen wieder aufgenommen und dem entspricht eine reiche wissenschaftliche Ausbildung der Ethik besonders im 19. Jahrhundert, welche die Selbständigkeit des ethischen Lebens in einer selbständigen Ethik anerkennt, ohne ihre Fundamentierung in der religiösen Gesinnung preisgeben zu wollen.

Wenn so ein Teil der protestantischen Theologie dieser selbständigen Bewegung der Kultur entgegenkam, so ist doch dasselbe nicht, wenigstens nicht in demselben Maße, von den protestantischen Kirchen zu sagen, die bei dem Dogma der Reformationszeit offiziell noch großenteils verharren und sich keineswegs überall als der Hort

der Gewissensfreiheit bewähren und eine freie Erkenntnis begünstigen, vielmehr ein starres Lehrgesetz aufrichten oder, wie ein Teil der englischen Staatskirche, dem Ritualismus huldigen und einen hierarchischen Zug aufweisen, oder, wie vielfach der Pietismus und die Freikirchen, dem Staate und der Volkskultur sich gleichgültig oder abfällig gegenüberstellen. Die katholische Kirche aber hat noch viel weniger mit der modernen Kulturbewegung sich vertragen. Unter dem Einflusse der Jesuiten hat der moderne Ultramontanismus die Autorität der römischen Kirche wieder auf seine Fahne geschrieben und alle milderen Richtungen in der katholischen Wissenschaft und Kirche, sowie die katholischen Nationalkirchen (Port Royal, Gallicanismus, Febronius, Wessenberg u. a.) vernichtet, um die Alleinherrschaft der päpstlichen Kirche durchzusetzen, welche der Kultur und dem Staate, der nur menschlichen Ursprung hat, sowie seiner Rechtsordnung nur so viel Raum läßt, als sie es im Interesse der Kirche für gut findet. Ebenso aber zeigt auch die griechische Kirche, insbesondere in ihrem russischen Zweige byzantinisch gefärbte Intoleranz und ein Festhalten an der Tradition, das mit den Fortschritten der Ethik sich nicht reimen will.

So ist es durchaus nicht zu verwundern, wenn die Richtung auf Selbständigkeit in der Ethik sich zu der Forderung der Unabhängigkeit der Ethik von der Religion und der Kirche erhebt. Eine religionslose Moral ist immer da gefordert worden, wo die Religion in ihrer jeweilig herrschenden Richtung das Denken und Handeln in Vorurteilen einer bestimmten Zeit festhalten wollte. So geschah es in Indien, wo dem brahminischen Religionssysteme der Buddhismus mit seiner ethischen Reform entgegentrat, der alle Beziehung auf das Brahm fallen ließ und ursprünglich atheistisch war, dem Kastensysteme mit der Herrschaft der Brahminen den Universalismus der Erlösung entgegenstellte. So fanden sich in Indien Sophisten, welche sich einer vollkommenen Skepsis theoretischer und ethischer Art ergaben; man stritt über die Existenz einer jenseitigen Welt, die Fortdauer nach dem Tode, die Wiedervergeltung. Makkhali leugnete die Freiheit, Kassapa die sittliche Weltordnung. Die Sankjaphilosophie, obgleich sie die Autorität des Veda anerkannte, scheint ebenso den Atheismus gelehrt zu haben; „der Blinde trägt den Lahmen aus dem Waldesdickicht", das ist der Kern dieser Philosophie, d. h. die Seele, die sehen, aber nicht sich bewegen, nicht handeln kann, sondern passiv ist, wird durch die blinde Materie, die handelt, mit

der die Seele verknüpft ist und in deren Handeln sie hineingezogen ist, zum Bewußtsein darüber gebracht, daß alles Handeln Leiden hervorruft, und daß die Seele sich von der Materie, dem Leibe und damit von dem Handeln, Begehren und Leiden loslösen muß. Die Erkenntnis der Nichtigkeit der Welt, die das Produkt der Materie ist, ist das Mittel der Erlösung.

Auch in Griechenland stand der substanziellen, mit der traditionellen Religion verknüpften Ethik die Sophistik gegenüber. Auch sie machte sich von der Religion los und fand, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, daß alle Ordnungen nur θέσει, nur durch Übereinkunft zustande kommen. Der positiven Satzung wird hier das Subjekt entgegengestellt, in dem allein der Grund für diese Satzung sich finden soll. Es ist ebenso durchaus natürlich, daß, als die Staatsgötter Griechenlands sich ohnmächtig erwiesen hatten, man entweder zu einer universalen vernünftigen Religion fortschreiten, oder die Ethik, je mehr sie individuellen subjektiven Charakter annahm, auf menschlichen Ursprung zurückführen mußte, wie es die Skeptiker, Epikuräer, Lukian thaten. Insbesondere mußten die Atomistiker und Individualisten sich auf eine religionslose Ethik zurückziehen.

Dasselbe hat sich nun in der christlichen Welt in den letzten Jahrhunderten vollzogen. Schon die italienischen Humanisten waren großenteils gegen die Kirche gleichgültig und hoben die Selbstgenugsamkeit des Sittlichen hervor, das sie zum Teil ästhetisch auffaßten, während sie die Religion für die intellektuell Unmündigen erhalten wollten, so z. B. Petrus Pomponatius nud Laurentius Valla. Diese Tendenz, der Sittlichkeit ihre eigene, in der Natur des Menschen gegründete Selbständigkeit zu geben, steigerte sich in der Folgezeit. Während man behauptete, daß auch der Atheist sittlich sein könne, ja, daß der Atheismus besser sei für die Sittlichkeit als der religiöse Aberglaube, gab man anfangs noch zu, daß die Offenbarungsreligion die Sittlichkeit stützen und vollenden könne, so Baco von Verulam und Charron, oder daß sie durch Drohung und Verheißung, durch Furcht und Strafe dem an sich schon anderweitig feststehenden Sittlichen die Sanktion erteile, so Locke, Bentham u. a. Im weiteren Verlaufe aber kam man dazu, die positive Religion überhaupt zu kritisieren, besonders den Dogmenzwang, weil man in den blutigen Religionskriegen erkannt hatte, welches Unglück eine fanatische und intolerante Religion heraufbeschwören kann. Hume hat zwar die Beruhigung und Erhebung anerkannt, die die Gottheit

geben kann, die man übrigens nach ihm doch nur wahrscheinlich als eine unserer Vernunft ähnliche Vernunft soll ansehen können. Dagegen hat er von allen Volksreligionen eine sehr geringe Meinung. Aberglaube tritt in ihnen oft genug in Gegensatz zur Sittlichkeit, und die Motive, welche die Volksreligion aufstellt, führen eher von der Sittlichkeit ab. Ebenso hat der Skeptiker Bayle die Gefahren gekennzeichnet, die der Glaube als Annahme einer theologischen Ansicht für die Sittlichkeit habe; man könne mit solchem Glauben sittenlos sein, während ein Atheist sehr wohl sittlich sein könne. Von Helvetius vollends ist die Souveränität des Sittlichen, das ihm übrigens letztlich aus Selbstliebe eudämonistisch hervorgeht, gegenüber der Religion vollständig durchgeführt; entweder stimmen ihre Gebote mit den sittlichen überein, dann sind sie überflüssig; oder nicht, dann wirkt die Religion schädlich. Auch hat die Religion keine sittliche Motivationskraft. Gerade der Gläubige verletzt den Frieden, da jedes Dogma die Wurzel des Streites ist; und das gilt ihm ganz besonders von dem dogmatischen Christentum, während die heidnische Religion als nicht dogmatische den Vorzug verdient.

In unserem Jahrhundert finden wir dieselben Ideen nur mit Bezug auf den Entwickelungsgedanken etwas anders ausgeführt, in Deutschland bei Feuerbach, in Frankreich bei Comte, in England bei Stuart Mill und H. Spencer. Feuerbach sucht zu zeigen, daß die Religion nichts sei als die Ausgleichung des Widerspruches zwischen unseren Wünschen und den Hemmungen der Natur, die ihnen entgegenstehen, durch die Götter, die das geben können, was uns unerreichbar ist. Wie die Wünsche, so die Götter. Je mehr aber der Mensch selbst diese Hemmungen überwinden und auf thörichte Wünsche verzichten lernt, umsomehr schwinden die Götter. So wird also im Fortschritte alles, was als göttlich erschien, als menschlich erkannt, als Produkt menschlicher Phantasie und das Objektive, was dem Göttlichen zu Grunde liegt, ist das Wesen des Menschen selbst. „Gott war mein erster, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke." Fängt der Mensch mit dem Satze an: ich bin nichts gegen die Natur, so endet er mit dem Satze: die Natur ist nichts gegen mich; er muß sich nur bewußt werden, daß er sein eigenes Wesen in der Natur findet. So zeichnet der Mensch sich denn ein ethisches Ideal vor, den Tuismus oder die Menschenliebe. Diese setzt er an die Stelle der Gottesliebe, und an die Stelle des Gottesglaubens setzt er den Glauben

an sich, an seine sittliche Kraft. Ähnlich hat August Comte von einer Religion der Menschheit geredet, zu der im letzten Stadium ihrer Entwickelung die Menschheit kommt, indem sie das Prinzip des Altruismus durchführt, welches die Sorge für das Wohl der anderen, der Menschheit, enthält. Mag in früheren Perioden die Religion gute Dienste gethan haben; für das jetzige Stadium wird sie durch die Ethik abgelöst. In mehr pessimistischer Weise haben Shelley und Byron die Frage gestellt, ob diese Welt mit ihren Leiden wirklich einem Gotte zugeschrieben werden könne, der die Liebe sei. Stuart Mill hat dieses Bedenken aufgenommen, und dem Verzicht auf einen allmächtigen Gott, der die Liebe sei, zugestimmt. Wenn er die Möglichkeit offen läßt, daß ein wohlwollender Weltbildner existiere, dem wir im Kampfe mit den auch ihm erwachsenden Hemmungen helfen können, und in Christus das Vorbild einer solchen ethischen Persönlichkeit findet, so hat er doch im Grunde auf die Religion verzichtet. Der Glaube an das ethische Ideal und an seine Durchführbarkeit, für das Christus ein Beispiel gegeben hat, das ist Mill's Religion; sie ist also Menschheitsreligion. Herbert Spencer's Agnosticismus schließt sich an ihn an; das letzte Unerkennbare verehrt die Religion in mythologischen sinnlichen Formen und es kommt darauf an, diese Formen immer mehr abzustreifen und die Ethik des Altruismus durchzuführen. Einen positiven Einfluß auf das Sittliche kann die Religion nicht mehr haben, wenn in ihr nur das Unerkennbare als solches erfaßt ist. Mit dieser Grundanschauung verbindet er die Vorstellung, daß es Entwickelungsstadien giebt, wo die bestimmte Religion noch dem jeweiligen moralischen Zustande der Gesellschaft entspricht und warnt davor, gewaltsam in den Prozeß einzugreifen; vielmehr soll Toleranz geübt werden, die es ermöglicht, daß das Endresultat schließlich auf freiem Wege erreicht wird.

In Deutschland ist die Meinung Mill's in konniventen Formen weit verbreitet. Für Wundt ist im Grunde die Religion auch nur der Glaube an das sittliche Ideal, das wir realisieren sollen, und Christus nicht Gott, sondern Vorbild für die Durchführung des Glaubens an das sittliche Ideal. Für Lange ist die Metaphysik wie die Religion Produkt unserer dichtenden Phantasie. Aber die Anschauung des Ideales kann ethisch förderlich sein. Auch für Baumann war eine Zeitlang die Phantasiesinnlichkeit der Boden der Religion; der idealisierende Trieb, der sich in der Religion be-

weist, war auch ihm ethisch förderlich. Da aber das Objekt der Religion doch im Grunde nur unser eigenes unbewußtes Dasein war, so hatte die Religion auch hier nur die Bedeutung einer ethisch-wirkenden Illusion. Noch schroffer geht Dühring vor; er hat aus dem Mechanismus des Naturlebens das Sittliche abzuleiten versucht, sofern die Natur das Ganze der Menschheit hervorbringt. Das Bewußtsein der Solidarität der Menschheit ersetzt auch ihm die Religion. Ebenso scharf kritisiert Büchner die Religion: „Der Theismus führt, wie die Geschichte unwidersprechlich zeigt, zur Theokratie und Priesterherrschaft, der Pantheismus führt zur Verachtung des Sinnlichen, Verneinung des Ich, zur Rückkehr in Gott, zur Stabilität. Der Atheismus oder philosophische Monismus allein führt zur Freiheit, Vernunft, Fortschritt, Anerkennung des Menschen und echten Menschentumes, Humanismus." Ziegler wünscht ebenso die Religion und Ethik reinlich geschieden[1]). Die Religion ist ihm Gefühlssache und hat als solches Gefühl nur subjektiven Wert. Wissenschaft und Gaube widersprechen sich, der Glaube ist konservativ, die Wissenschaft fortschrittlich, und Glaube und Liebe vereinigen sich nicht ohne Rest. Der Glaube verengt, macht intolerant oder quietistisch. Dagegen kann es sehr gut Sittlichkeit ohne Religion geben. Der Frage, ob Sittlichkeit ohne Religion möglich sei, stellt er die andere entgegen, ob sie mit der Religion zu vereinigen sei. Er nimmt die Religion als psychologische Thatsache hin, verhält sich zu der Frage nach der Wahrheit ihres Objektes skeptisch und erklärt sich über ihre Notwendigkeit für das Sittliche verneinend, wenn er auch zugiebt, daß sie für den Einzelnen und ganze Völker zum Teil gute Früchte getragen habe, vor allem eine Verschärfung des Bewußtseins des Bösen. Noch schärfer als Ziegler hat der Berliner Philosoph Gizycki die gänzliche Befreiung der Ethik von der Religion verlangt und die ethischen Gesellschaften fordern dasselbe unter dem Vorgange von Salter, Adler u. a.

Die Motive für die Forderung einer religionslosen Moral sind teils theoretisch und beruhen auf der skeptischen Ansicht in Bezug auf das Objekt der Religion, Gott; die Religion bleibt da nur ein psychologisches Phänomen. Wenn aber die Gottheit nicht existiert, oder man ihre Existenz nicht kennt, so kann sie auch keinen Einfluß auf die Moral ausüben. Wird man sich über die Illusion oder das Prekäre der Gottesvorstellung klar, so verliert sie alle Motivations-

[1]) In seiner Rektoratsrede spricht er sich weniger decidiert aus.

kraft für das Sittliche. Aber die Forderung einer religionslosen Moral stützt sich auch auf die Annahme der Überflüssigkeit oder gar Schädlichkeit der Religion für die Moral. Die Religion hebe jede Autonomie auf und begünstige eine Sklavenmoral, die zum Motive nur den Gehorsam gegen einen Machtwillen und dessen Strafen oder Belohnungen kenne. Sie führe zum Quietismus, da sie immer die Ohnmacht des Menschen hervorhebe und das Sichverlassen auf Gott an Stelle des Handelns setze; diese quietistische Richtung steigere sie durch das Sündenbewußtsein und die Vorstellung von der Unfreiheit des Willens. Ferner verführe sie dazu, über vermeintlichen Pflichten gegen Gott die Pflichten gegen den Mitmenschen zu vernachlässigen. Durch ihren Blick in eine jenseitige transcendente Zukunft lähme sie das Interesse an den diesseitigen Aufgaben und verhindere die sittliche Bethätigung in der Gegenwart. Der Fromme lebe mit seinem Interesse in einem jenseitigen Vaterlande. Das Christentum habe in besonderem Maße diesen weltflüchtigen Zug. Der wissenschaftlichen Arbeit trete die Religion vollends stets hemmend in den Weg. Alle diese Bedenken verdoppeln sich aber dadurch, daß die Religion Kirchen bildet. Jede Kirche nämlich glaube allein die Garantie für das Heil geben zu können und sei intolerant gegen alle anderen. So erfüllen die Kirchen die Welt mit Streit um Dogmen, und verhindern die Bethätigung der Liebe; da sie aber Glauben an ihre Dogmen von ihren Bekennern fordern, und die Zweifelnden und Prüfenden tadeln, zerstören sie den Wahrheitssinn durch blinde Unterwerfung unter die kirchliche Autorität. Für diejenigen aber, die in Wahrheit anders denken, bleibe so nur der Ausweg der Sophistik, um wenigstens scheinbar der Kirche zuzustimmen. So werde ein Volk und ein Staat, der den Kirchenbeamten Einfluß auf sich verstatte, schließlich keine freie Überzeugung mehr dulden, in einem Lügensysteme hinsiechen, das alle sittliche Festigkeit und Mannhaftigkeit hemme und die Feigheit befördere. Da also die Frömmigkeit die Ethik mindestens verenge und hemme, die Kirchen aber geradezu die Grundtugenden der Wahrhaftigkeit und Liebe zerstören und ihre Glieder anhalten, alle anderen Interessen den kirchlichen unterzuordnen, so müsse man eine religionslose Ethik fordern. Man sieht, die Selbständigkeit des ethischen Bewußtseins geht hier soweit, daß es sich gänzlich auf eigene Füße stellt und selbst die religiöse Gesinnung als der Ethik schädlich oder für sie überflüssig bezeichnet.

Überblicken wir nun den geschichtlichen Prozeß in Bezug auf das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion! Der geschichtliche Verlauf des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit hat uns zunächst eine Correspondenz beider gezeigt. Der Bewußtseinsstufe, welche der Mensch erreicht hat, entspricht seine Ethik und seine Religion, dabei spielt die Individualität der Völker eine große Rolle. Einer bestimmten Stufe der Religion entspricht eine bestimmte Stufe der Sittlichkeit, und umgekehrt, und ebenso korrespondiert die eigentümliche Auffassung und Ausgestaltung des sittlichen und religiösen Lebens. So ist es bei den kulturlosen Völkern, so ist es bei den Kulturvölkern. Die Religionen werden bei ihnen Nationalreligionen, welche ebenso wie bei den kulturlosen Völkern das ganze Leben durchdringen. Die Bedeutung der Religion für die Sittlichkeit ist hier einmal die, daß sie den sittlichen Geboten eine höhere Sanktion verleiht, dann aber auch in den Religionen, welche die Gottheit mehr immanent haben, daß die Gottheit dem Menschen zugleich den Impuls, den Antrieb zum sittlichen Leben, ja die Kraft verleiht, sittlich zu handeln. Aber wir sehen auch, daß die Religion Handlungen veranlaßt, welche an sich mit dem sittlichen Leben nichts zu thun haben und zwar keineswegs bloß bei den kulturlosen Völkern, nicht minder bei den Kulturvölkern. Nicht nur prophetische Mantik, Zauberei und Theurgie, sondern ausgedehntes Kultus- und Opferceremoniell, Reinigungsformen, Gebetsformeln, Glauben an die Infallibilität heiliger Bücher, finden wir neben dem spezifisch sittlichen Gebiete als ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger hingestellt. Dieses an sich lockere Ganze von religiösen und ethischen Bestimmungen und Handlungen wird um so fester zusammengehalten, je mehr eine Religion autoritativ gerichtet, speziell theokratisch organisiert ist, je mehr all diese Gebote gleichmäßig als göttliche Gebote erscheinen. Dazu kommt, daß auch das politische, soziale, rechtliche Leben in der gegebenen Gestaltung eo ipso als Gottes Gebot angesehen wird. Derartige Nationalreligionen sind so lange wertvoll für die Sittlichkeit, als die ethische Entwickelungsstufe dieselbe bleibt, wie sie zur Zeit der Blüte dieses Religionsganzen war. Wenn aber die sittliche Entwickelung fortschreitet, so entstehen Konflikte. So haben ein Teil der Parsen, die heute noch in Indien, besonders in Bombay sich erhalten haben, versucht, von ihren lästigen Reinigungsceremonien und vielen Gebetsformeln sich einigermaßen zu befreien. So ist bei den Juden der

Wert ihres Ceremonialgesetzes heutzutage streitig, so ist bei den Muhammedanern ihr Korangesetz zum Grund ihres Verfalls geworden, weil es den Verhältnissen nicht mehr entspricht, unter denen sie heutzutage leben.

Wir haben aber gegenüber diesen Gesetzesreligionen, die durch ein festes Gesetz eine feste Sitte, feste religiöse und rechtliche Ordnungen geschaffen haben, in denen die Religion das ganze Leben bis in die einzelnen Handlungen vorschreibt und ceremoniale, kultische, rechtlich-soziale, politische und im engeren Sinne ethische Vorschriften umfaßt, andere Religionen kennen gelernt, welche eine freie Entwickelung möglich machten, die dem ethischen Fortschritt gemäß sich umgestalten ließen. So hat der Buddhismus als Religion das Brahminengesetz beseitigt und eine freie Sittlichkeit des Mitleids verkündet; aber freilich war er trotz seines grundsätzlichen Universalismus genötigt, eine populäre Frömmigkeit und Sittlichkeit von der höheren Form derselben, die nur dem tiefer Denkenden zugänglich war, zu unterscheiden. So haben die griechischen Dichter und Künstler die Religion zu heben gesucht und eine Religion der Schönheit und Harmonie verbunden mit ethischer Kallokagathie hervorgebracht. Aber auch da war die polytheistische Volksreligion ein Hindernis. Die Religion der Gebildeten, die philosophische Religion wurde schließlich auch hier von der Volksreligion geschieden. Wenn auch die Philosophie durch geistreiche Deutung der Mythen, durch Anerkennung der Volksgötter als Organe der Einen Vorsehung eine gewisse Verbindung zwischen der Volksreligion und der Religion der Gebildeten herzustellen suchte, so hatte sich doch das Verhältnis der Religion zu der Ethik in dieser Religion der Gebildeten ganz anders als in der Volksreligion gestaltet. Waren dort die Götter die Garanten der althergebrachten Sitte und Ordnung, war das Leben dort bis ins Einzelne religiös sittlich bestimmt, so kam man in der philosophischen Religion dazu, zwischen den Handlungen und der Gesinnung zu unterscheiden. Die Ethik, soweit sie religiös war, war in der Einheit mit der göttlichen Vernunft begründet. Vernünftig, naturgemäß zu leben, im Einklang mit der Idee des Guten, mit der göttlichen Vernunft, mit der Vorsehung zu bleiben, das war das religiöse Prinzip, das man zugleich als die ethische Grundrichtung empfahl. Dagegen im einzelnen schrieb die Gottheit das sittliche Leben nicht mehr vor. Die Ethik hatte sich als selbständige Wissenschaft ausgebildet. Dieser Punkt ist

von höchster Wichtigkeit. Wir sehen, daß die Religion auf die prinzipielle Grundgesinnung sich zurückzuziehen beginnt; die konkrete Ausgestaltung der Sittlichkeit wird dem vernünftigen Erkennen überlassen. Wenn anfangs die Religion im einzelnen mit ihren Vorschriften das ganze Leben beherrscht, wenn man alles in direkte und unmittelbare Beziehung zu Gott bringt, so ist hier der Einfluß der Religion bedeutend eingeschränkt. Die Beziehung zur Gottheit liegt in der einheitlichen Grundrichtung und das Einzelne wird zwar von dieser Grundrichtung umfaßt, aber die konkrete Gestaltung der einzelnen Handlungen schreibt die Gottheit nicht mehr vor; der Mensch kann sie mit seiner Vernunft aus der Grundrichtung heraus konstruieren. Ebenso bezieht der Mensch jedes einzelne Ereignis nicht mehr *unmittelbar* auf Gott, er erkennt Gott in der Ordnung er findet in dem Zusammenhang der Dinge die ordnende Vernunft. Er gewöhnt sich, immer mehr die sekundären Weltursachen zu berücksichtigen. Confucius findet keine unmittelbare einzelne That Gottes oder des Himmels; in der Ordnung offenbart er sich; die Stoa sieht in der Naturordnung, der Vorsehung die Gottheit. Darin liegt die Emanzipation der Wissenschaft von der Religion, weil es nun möglich ist, die *weltlichen* Zusammenhänge der Dinge selbständig zu erkennen, die zu erforschen Aufgabe der Wissenschaft ist. Denn wenn man auch noch die gesamte Ordnung auf die Gottheit zurückführen kann, so wird doch die Untersuchung des Aufeinanderwirkens der einzelnen Weltobjekte von der Religion unabhängig. So hat sich die Ethik wie die Erkenntnis der Welt von der Religion im einzelnen emanzipiert und läßt nur die religiös-ethische Grundgesinnung und die Gottheit als die letzte Einheit, als den Grund der Ordnung bestehen. Schließlich aber geht der Prozeß der Loslösung noch einen Schritt weiter; auch die religiöse Gesinnung wird von skeptischen Ethikern in Indien, Griechenland und Rom für die Ethik für überflüssig erklärt.

Die christliche Religion fing zwar gleich damit an, die Religion auf die Gesinnung zurückzuführen; ohne Unterschied zwischen Volksreligion und Religion der Gebildeten wird der Geist der Gotteskindschaft und Bruderliebe allen verliehen und ist das einzig ethisch bestimmende Prinzip. Alle ethischen Ermahnungen laufen darauf hinaus, daß sich die Persönlichkeit ihrer Kindschaftsstellung würdig benehme. Die Bethätigung in den von dem Christentume anerkannten, bestehenden Institutionen ist eine Äußerung der Kindschafts-

und Brudergesinnung und dasselbe gilt von den Bethätigungen in dem auf das Äußerste vereinfachten Kultus. Eine weltfremde Stimmung war mit dieser Gesinnung verbunden. Als nun aber die Massen der Heiden eindrangen, das Christentum zur Weltreligion sich auswuchs, mußte es diese Massen beherrschen und der Weltmacht der Philosophie sich gewachsen zeigen. So ergab sich auch hier ein Unterschied zwischen Wissenden und Glaubenden, zwischen einer populären Ethik und einer Ethik der Fortgeschrittenen. Während die Kirche als Massen erziehende Macht für diese Massen ein neues Gesetz aufrichtete, die griechische ein dogmatisches Gesetz mit ceremonialen Kultusordnungen, die römische eine juristisch gesetzliche Heilsinstitution der Priester mit ceremonialen, kultischen, juristisch-ethischen Ordnungen, denen auch das kirchliche Dogma zur Seite trat, hatte man zugleich eine weltflüchtige Ethik für die Fortgeschrittenen. Der Protestantismus ging zwar wieder auf die innerste Gesinnung als Einheitsband für Religion und Sittlichkeit zurück, ohne die weltflüchtigen Neigungen des Urchristentums, und gab die weltliche Ethik frei. Da er aber in seinem weiteren Verlaufe den Autoritätsapparat von heiligen Ordnungen, Gebräuchen, infalliblen Schriften und dogmatischem Lehrgesetze nicht entbehren zu können glaubte, so ist es bis jetzt nur ein Teil des Protestantismus, der die Emanzipation der weltlichen sittlichen Gebiete von der religiösen Bevormundung durchführte und nur in der vernünftigen religiös-sittlichen Gesinnung die Verbindung von Religion und Ethik aufrecht erhielt. So ist auch hier der Unterschied zwischen der Volksreligion und der Religion der Gebildeten nicht beseitigt. Für die letzteren aber ist die Ethik wie in Griechenland zu einer selbständigen Wissenschaft geworden. Aber auch diese Reduzierung des Zusammenhanges von Religion und Sittlichkeit auf die Gesinnung genügte in der neueren Zeit vielen noch nicht, sie forderten vollkommene Loslösung der Moral nicht bloß von der positiven Religion und Kirche, sondern von der Religion überhaupt und eine völlige Unabhängigkeit der ethischen Wissenschaft von der Religion.

Die Geschichte beginnt mit der Beherrschung des Sittlichen durch die Religion und der Prozeß endet in der Emanzipation des Sittlichen von dem Gesetze der Religion. Soll der Sinn dieser Emanzipation sein, daß beide Mächte künftig nebeneinander hergehen, als hätten sie nichts miteinander zu thun? Sicher nicht; dagegen streitet der Einheitstrieb der menschlichen Vernunft. Oder

soll der Sinn dieser Emanzipation die völlige Auflösung der Religion zu Gunsten der religionslosen Moral sein? Auch das ist bis jetzt nicht das Resultat der geschichtlichen Entwickelung. Wir haben gesehen, daß die Stufe der Sittlichkeit und die der Religion meist korrespondieren und nur da beginnen sich Differenzen zwischen beiden zu entwickeln, wo die Religion nicht mehr fähig ist, das ganze Gebiet des sittlichen Lebens im einzelnen zu beherrschen und ihre Vorschriften durch die Entwickelung eines Volkes überholt sind, kurz, wo die Sittlichkeit der Religion in der Entwickelung voraneilt; — denn daß die Religion der Sittlichkeit voraneilt, das verhindert der konservative Charakter der Religion und besonders der religiösen Gemeinschaften. Sobald der Standpunkt der substanziellen Ethik überschritten ist, und die Ethik wissenschaftlichen Charakter annimmt, auf das Wesen des Menschen und die Gesetzmäßigkeit der der menschlichen Thätigkeit unterworfenen Natur reflektiert, ist die Ethik mit einer Religion unverträglich, die bis ins Einzelne mit ihren Vorschriften das ethische Leben beherrscht. Je mehr aber die Ethik sich vertieft und die ethische Gesinnung als die Quelle des Handelns erkennt, umsomehr kann dieser ethischen Stufe diejenige Stufe des religiösen Lebens entsprechen, die das Göttliche ebenfalls in den Tiefen des Subjektes aufsucht und die Bethätigung der Frömmigkeit nur noch in demjenigen gottgewollten sittlichen Leben findet, das sich an die natürlichen Bedingungen unseres Daseins anschließt, das die selbständige moralische Wissenschaft zu untersuchen hat; und nur noch mit der Pflege der Gesinnung könnte es hier die religiöse Gemeinschaft zu thun haben, wobei freilich immer die Gefahr droht, daß durch eine feste äußere Organisation das Innerlichste, Freieste veräußerlicht und gefesselt werde. Auch hier kann sich also die Korrespondenz des Religiösen und Sittlichen bewähren. Oder vielmehr beide werden in der innersten Gesinnung zu einer untrennbaren Einheit verbunden.

Die Einwürfe gegen die Verknüpfung der ethischen Gesinnung mit der frommen Gesinnung ruhen teils auf einer skeptisch fundierten Erkenntnistheorie, die die Gottesvorstellung oder das Gottesgefühl lediglich als ein psychologisches Phänomen behandelt, teils heben sie Gefahren hervor, die allerdings aus der Anknüpfung der Sittlichkeit an die Religion sich ergeben können, aber nicht eintreten müssen, wie religiöser Quietismus, eine weltscheue Richtung, eine heteronome eudämonistische Moral, die nur aus Furcht oder Lohnsucht dem Befehle des allmächtigen Gottes gehorcht, eine Lähmung der sitt-

lichen Thatkraft durch falsches Sichverlassen auf Gott. Dagegen wird man zu Gunsten der Religion sagen müssen, daß nur sie den unbedingten und einheitlichen Charakter des Sittlichen und die Durchführbarkeit der sittlichen Ideale garantieren kann. Nicht jede Art empirischer Frömmigkeit, nicht einmal jede Art frommer Gesinnung ist der Sittlichkeit förderlich. Aber es giebt ein Ideal der Frömmigkeit, das dem Ideale der Sittlichkeit entspricht, das zu verwirklichen selbst zugleich sittliche Aufgabe ist. Aber hier reichen die geschichtlichen Betrachtungen nicht mehr aus; denn Frömmigkeit ist sowenig wie Sittlichkeit bloß eine historische oder psychologische Gegebenheit. Beide weisen zugleich in das Gebiet der Vernunftideale,[1]) deren innerste Harmonie durch das Einheitsstreben der Vernunft selbst gefordert ist. Nur das sei noch zum Schlusse hervorgehoben, daß die Beschränkung des direkten Einflusses der Religion auf die sittliche Gesinnung auch der Religion selbst mehr an Intensität und einheitlicher Kraft giebt, als sie ihr an äußerem Herrschaftsgebiete nimmt.

Achter Vortrag.

Wir haben gesehen, wie sich die Ethik als wissenschaftliche von der Religion emanzipiert, ja wie die Religion selbst in ihren höheren Entwickelungsstufen nicht mehr in alle Einzelheiten des Lebens mit vermeintlichen Offenbarungen einzugreifen sondern das Innere der Gesinnung zu erfüllen und diese Gesinnung im Leben überall so zu bewähren sucht, daß die konkrete Art zu handeln zwar Erscheinung der Gesinnung ist, aber doch aus der Gesinnung allein nicht abgeleitet werden kann. Man kann nun aber weiter gehend die Frage stellen, ob nicht auch die Ethik selbst einen ähnlichen Prozeß durchlaufe, daß zuerst in ihr eine Fülle von Einzelvorschriften sich findet, die das ganze Leben umspannen, und daß in späteren Stadien eine ganze Reihe von Gebieten sich von der Ethik loslösen und selbständig nach ihren eigenen Gesetzen behandelt werden. Man könnte vielleicht diese Erscheinung mit der fortgesetzten Spezialisierung der Erkenntnis in Beziehung bringen, welche es aus-

[1]) Vergl. meine Ethik S. 265—286 und mein menschliches Erkennen S. 195—251.

schließe, alle einzelnen Gebiete des Handelns noch einheitlich zusammenzufassen. Diese Frage ist für die Ethik natürlich von der allergrößesten Bedeutung. Denn in Folge ihrer Bejahung könnte man schließlich bei einer Gesinnungsethik stehen bleiben und alles andere der Einzelforschung der Spezialgebiete überlassen wollen. Die Bestimmung der Aufgabe der Ethik hängt also von der Beantwortung dieser Frage ab. Wir werden daher die Geschichte zunächst darüber zu befragen haben, ob sich die Gebiete des Staates, des Rechtes, das soziale Gebiet, das nationalökonomische, kurz, das Gebiet der Naturbeherrschung und des Verkehres, ebenso die Gebiete der Kunst und Wissenschaft und mit alledem auch das Leben der Stände von der Ethik ebenso wie von den Bestimmungen der Religion losgelöst haben, oder ob sie mit ihr im Zusammenhange geblieben sind.

Beginnen wir mit der Sphäre des Staates, des Rechtes, dem sozialen und dem damit zusammenhängenden nationalökonomischen Gebiete! Wie im Altertume die Religion mit dem Staatsleben in der Form politischer Religion oder religiöser Politik der Theokratie verquickt war, so war auch der Staat in der ausgebildetsten Ethik des Altertumes zugleich das ethische All. Plato nennt den Staat den Menschen im großen und kann es nicht verstehen, wenn eine ethische Frage vom Staate losgelöst wird. Im Staate führt der Mensch erst als ethischer sein Leben. Ganz ebenso Aristoteles. Der Mensch ist nicht nur von Haus aus ein politisches Lebewesen, sondern alle sittliche Bildung ist nur im Staate möglich, der die Erziehung als seine Aufgabe hat. Dem freien Bürger ist die Beteiligung am Staatsleben seine höchste Ehre und seine höchste Aufgabe. Und wenn Aristoteles auch nicht so weit, wie Plato in der vollkommenen Unterdrückung aller persönlichen Freiheit im Kommunismus geht, wenn er auch die Familie, das Haus, das Eigentum selbständig behandelt, so soll doch der Staat für eine gute und in der Zahl angemessene Nachkommenschaft sorgen, ungesunde Kinder sollen ausgesetzt, die Kinderzahl beaufsichtigt, die Landlose vom Staate verteilt werden. Von einem selbständigen Rechte der Person gegenüber dem Staate ist nicht die Rede. Eine Fülle von Sklaven stehen den freien Bürgern gegenüber und diejenigen, die für den Staat unbrauchbar sind, werden beseitigt. Der Staat soll die Erziehung der Familie abnehmen; es ist selbstverständlich, daß er da eingreift, wo es im Interesse der Sittlichkeit liegt. Man kann vielleicht fragen, wie sich mit diesen Staatsidealen

die Thatsache vertrage, daß die Erkenntnis im ganzen so frei in Griechenland sich entwickeln konnte. Das erklärt sich wohl daraus, daß eben die höchste Funktion im Staate, an der seine ganze Sittlichkeit hängt, die Erkenntnis ist — wie in Plato's Staat die Philosophen herrschen und auch für Aristoteles die dianoetischen Tugenden über den praktischen stehen — und daß deshalb die Erkenntnis mit allen Kräften auszubilden ist, was nur auf freie Weise geschehen kann. Wenn so der Staat das sittliche All ist, so finden wir auch keine sichere Unterscheidung von Recht und Sittlichkeit bei den Griechen. Plato hat in seinen „Gesetzen" allerhand Bestimmungen, die das beweisen, so z. B., wenn die Eigentumsverletzung als Treulosigkeit gegen die Gerechtigkeit und gegen den Verletzten aufgefaßt wird, wenn dem Schuldigen noch eine Buße außer der Pflicht der Wiedererstattung auferlegt wird, um durch Strafe ihn zu heilen. Die Grenzen des Ackers zu verletzen soll mit dem Doppelten des Schadens gestraft werden, damit er zugleich von seiner Unverschämtheit und seinem des Freien unwürdigen Benehmen geheilt wird. Ebenso werden im sittlichen Interesse die Eigentumsverhältnisse geordnet, um Streit durch Ungleichheit zu vermeiden; es wird der Luxus staatlich beschränkt, um die Begierden zu zügeln. Kurz, der Staat wirkt pädagogisch und sittlich, und überall ist das Recht und die Sittlichkeit noch vermischt. Es zeigt sich also, daß das Sittliche hier im Staate verkörpert ist, daß das persönliche, das Familienleben, das soziale Gebiet vom Staate umfaßt, ja beherrscht ist, und daß das Recht und das Sittliche noch nicht geschieden ist.

Der Staat macht die Bürger erst zu sittlichen Wesen, die Tugend der Gerechtigkeit bezieht sich gleichmäßig auf das Recht und das Sittliche; daß sie aber den Mittelpunkt bildet, zeigt eben, daß man die Sittlichkeit wesentlich als staatliche Gerechtigkeit auffaßte. Das war nicht bloß Ansicht einiger Philosophen, sondern allgemeine Vorstellung in Griechenland. Durch das Aufwachsen in der geordneten Gesellschaft, die Erinnerung an die Tugend der Vorfahren, den Anblick von Strafen und Belohnungen, letzteres besonders bei den panhellenischen Festen, wo die Sieger Geschenke, Geld, Landbesitz, Vorsitz im Theater, Inschriften, Aufstellung von Bildsäulen, Speisung im Prytaneum, öffentliche Bekränzung erhielten, wirkte der Staat sittlich erziehend. Man denke an die Einrichtung des Theatergeldes, an die erziehende Bedeutung der Kunst für das Staatsleben unter Perikles. Das politische Leben stand im Mittelpunkte; die

größeste Tugend war Patriotismus, die größte Freude Teilnahme am bürgerlichen Leben, die größeste Strafe Atimie, Entziehung des Rechtes der Mitwirkung am Staatsleben, das größeste Unglück Verlust der Redefreiheit, durch die man am politischen Leben teilnahm. In Lokri war der Verkauf des Eigentumes verboten, in Sparta Kauf und Verkauf des Familiengutes nicht gestattet, Philolaus gab mit Rücksicht auf die unveränderte Zahl der Ackerlose den Thebanern ein Gesetz über die Nachkommenschaft. Selbständiges Testieren war in Athen erst seit Solon gestattet und nur, wenn der Erblasser keine Söhne hatte und nur unter der Form der Adoption; auf Mangel eines Erwerbszweiges setzte er Strafe. Charondas und Zaleukus setzten Todesstrafe auf Genuß von ungemischtem Wein. Der Tragiker Phrynichos wurde bestraft, weil er durch sein Stück „Die Einnahme Milets" die Zuhörer in weichliche Stimmung versetzt habe. Die Rechtsprechung war so stark politisch gefärbt, daß häufig privatrechtliche Prozesse nach der politischen Parteistellung entschieden wurden, daß hohe Geldstrafen und Konfiskationen für Notzeiten von Lysias als durch das Interesse der Staatskasse gerechtfertigt erklärt werden. Das Hauptinteresse galt dem Staate; gegen staatsgefährliche Handlungen sollte sich die Anklage richten; bei Diebstahl war dem Einzelnen die Vertretung seiner Interessen überlassen, auch die Vollstreckung des richterlichen Ausspruches in Eigentumssachen überließ die attische Gesetzgebung der Selbsthilfe. Überall steht das Staatsinteresse im Vordergrunde.

Erst nach dem Untergange der griechischen Selbständigkeit trat das Privatinteresse mehr hervor. Auf das Familienleben, die Freundschaft zieht sich die epikuräische Ethik zurück und sieht im Staate nur die Sicherungsanstalt für Privatinteressen, die am besten monarchisch regiert wird, die Voraussetzung für die Ataraxie; in diesem Sinne fordert auch Epikur im Interesse der Selbsterhaltung die Gerechtigkeit. Die Stoa dagegen hat in Rom sich wieder mit dem Staatsleben befreundet und hat durch ihren universalen Standpunkt die Idee des natürlichen Rechtes hervorgebracht, das allen Menschen zukommt, wie es Cicero von dem Civilrechte und dem Rechte der Völker unterscheidet. Aber Sittlichkeit und Recht haben auch die Stoiker nicht unterschieden.

Wenn so in der Blütezeit der griechischen Ethik der Staat das sittliche All repräsentiert, so hat sich in Rom das Recht

selbständig ausgebildet, ohne daß man freilich sagen könnte, es sei den Römern der Unterschied zwischen Sittlichkeit und Recht deshalb begrifflich klar geworden. Sie haben das Recht mit der Herrschaft über die Sache verknüpft. Das Recht ist die Form für die Herrschaft über die Sache, die dem Einzelnen zukommt. Der Staat aber ist die Rechtsordnung, welche die Macht in rechtliche Formen bringt. Das ausgebildete Privatrecht der Römer hat in den guten Zeiten der Republik einen männlichen Sinn erzeugt, so lange der Einzelne mit seinem selbständigen Eigentume sich dem Staate zur Verfügung stellte und die Liebe zum Vaterlande als der Gipfel der Tugend galt. Gerade daß das Recht, welches der Person im Eigentume eine selbständige Stellung gab, doch den Einzelnen wieder dem Staate einfügte, war für den römischen Staat vom höchsten Werte. Die Herrschaft über die Sache war der Grundcharakter des römischen Nützlichkeitgeistes. Sie hatten zwar keine Staatserziehung, sondern die Erziehung durch die Familie; aber die Familie war vor allem auch Rechtsinstitut; nach den 12 Tafeln war die väterliche Gewalt über Frau und Kinder unbeschränkt; die Testierfreiheit ist nahezu unbedingt für den Hausvater, erst später wird den Kindern wenigstens ein Pflichtteil zugeschrieben, werden die Frauen selbständiger gestellt, unter anderem auch erbberechtigt. Die römische Sittlichkeit ruht durchaus auf dem Rechte. Als aber Rom die Weltherrschaft erreicht hatte, da diente das uneingeschränkte Verfügungsrecht der Person über die Sache, über das Privateigentum, gerade dem Verfalle. Es trat infolge davon Latifundienwirtschaft ein, ungeheuere Vermögen wurden aus den Provinzen geraubt und vergeudet. Kurz, die Rechtsverhältnisse boten keine sittigende Kraft. Man hatte die Macht über die Erde, man hatte diese Macht in feste Rechtsordnung gebracht, die jedem freie Verfügung, unbedingtes Recht über das Eigentum zusprach und die zu dem Verfalle der kleinen Wirtschaften führte und große Verarmung zur Folge hatte. Es fehlte die sittliche Gesinnung; der Geist der Nützlichkeit hatte sich in der Eroberung der Welt ausgelebt. Es fehlte der tiefere Gehalt. Erbschleicherei, ungeheuere Armut, Kolonenwirtschaft, maßloser Luxus der Reichen, Verfall des Ackerbaues, Aussaugung der Provinzen, Sklavenwirtschaft brachten einen allgemeinen Verfall der Sitten. Unter griechischem Einflusse traten noch Anfänge einer Rechtsphilosophie hervor. Cicero definiert den Staat als Verein einer Menschenmenge vereint durch das Interesse am gemeinsamen Rechte

und an gemeinsamer Wohlfahrt. Sein Ziel ist die mit äußeren Hilfsmitteln ausgestattete Tugend der Bürger, die wesentlich politisch-rechtliche ist. Mit der Ausbreitung des Reiches kam man auch auf die Ausdehnung des Rechtsbegriffes. Man unterschied das natürliche Recht von dem jus civile, bei dem zu dem Allgemeingültigen die Bestimmung über das unter den gegebenen Verhältnissen als Rechtsnorm Festgestellte hinzukommt; und davon unterschied man noch das Völkerrecht, das aber für Rom nur das internationale Recht der römischen Staatsangehörigen ist. Ein Anflug des Ethischen zeigt sich in der aequitas, der Billigkeit, die die strikten Rechtsbestimmungen mildert, in der Berücksichtigung des materiellen Rechtes gegenüber dem formalen, in der Beachtung der in den konkreten Lebensverhältnissen gegebenen natürlichen, ökonomischen, ethischen, das formelle Recht einschränkenden Rücksichten. Im Unterschiede von dem griechischen Staate ist in Rom das Recht an die Sache, das Privatrecht in den Vordergrund gestellt und damit dem Egoismus der Nützlichkeit die Thüre geöffnet, sobald das Interesse an dem politischen Leben für den Einzelnen zurücktrat, das aber im Grunde auch nur Interesse an der rechtlich geordneten Herrschaft des römischen Staates über die anderen Völker war. Sittlichkeit und Recht sind auch hier nicht klar auseinander gehalten. Aber es regte sich doch zugleich in Rom die Selbständigkeit des sozialen Lebens in dem zur Kaiserzeit unendlich ausgedehnten Genossenschaftswesen, in welchem sich zu verschiedenen religiösen, wirtschaftlichen und anderen Zwecken, insbesondere die Angehörigen der unteren Stände zusammenthaten, und das von dem römischen Recht mit seinem Schutze umfaßt wurde.

Im ganzen wird man von dem Altertume sagen können, daß wie Religion und Sittlichkeit vermischt waren, so auch Recht und Sittlichkeit noch nicht auseinander gehalten wurden. Der Zweck des Staates bei den Griechen ist die sinnlich-sittliche Autarkie, die der Einzelne nicht hat, die im Staate gegeben ist, bei den Römern die Herrschaft über die Sache, die rechtlich geordnete Macht, die der Einzelne für sich ausnützt, der aber auch als der rechtlich organisierten Staatsmacht der Einzelne sich als gehorsames Glied einzufügen hat. Die griechische Denkweise ist mehr ideal auf die Güter der Kunst, Wissenschaft gerichtet, die der Staat ermöglicht, freilich für wenige; die römische mehr auf die Weltherrschaft, die Herrschaft über die Erde in rechtlich geordneten Formen. Auch im Judentume und im Muhammedanismus ist Recht und Sittlichkeit noch nicht

auseinandergehalten, und ebensowenig das soziale Element zur Selbständigkeit gekommen, wenn es auch im Judentum Berücksichtigung findet.

In dem Urchristentum zeigen sich einige Ansätze, welche das Recht und das Sittliche zu unterscheiden beginnen, sofern das Rechtliche von dem Religiösen getrennt wird und das Sittliche in der innersten Gesinnung mit der Frömmigkeit verbunden bleibt. Der Staat ist zwar nach Paulus göttliche Ordnung, aber nur um die Übelthäter zu strafen und die Guten zu belohnen. Unter dem Staat soll man ein ordentliches und ruhiges Leben führen können. Die Verhältnisse der Liebe haben mit dem Staate nichts zu thun. Das persönliche Moment tritt in der Ethik energisch hervor. Das Recht zu ordnen ist nicht die Aufgabe des religiös-sittlichen Reiches Christi und hat mit dem Sittlichen, das Sache der Gesinnung ist, wenig zu thun. Aber diese Gedanken kamen doch noch nicht zur Durchführung und das ist auch nicht zu verwundern; denn das Urchristentum lehnte sich teils an das jüdische Gesetz an, das selbst noch Sittliches und Juristisches vermischte, oder hatte in der paulinischen Form selbst das Verhältnis zu Gott teilweise noch juristisch vorgestellt, wie die an die pharisäischen Voraussetzungen anknüpfende juristische Versöhnungslehre des Paulus u. a. beweist.

Als das römische Reich christianisiert war, wurde das Christentum Staatsreligion und die westliche Kirche beherrschte auch theokratisch die Rechtsverhältnisse. Das kam in Deutschland teils dadurch zu stande, daß die Kirche die Verwaltung besonders unter den Ottonen in die Hand nahm, die Bauern und Städte beschützte und den Handel begünstigte, dadurch aber eine gewaltige finanzielle Macht wurde, kurz, daß die Kirche die Kultivierung des Landes besser verstand als der Adel, teils dadurch, daß die Kirche die Sitten bessern wollte und so in die an sich schon nicht sehr geklärten juristischen Verhältnisse eingriff. Wenn man noch an dem Blutbann u. a. festhielt, so war es berechtigt, wenn die Kirche das abzuschaffen suchte. Solche Eingriffe verleiteten sie freilich zu der Behauptung, daß, wie schon Johann von Orleans in seiner Schrift de institutione regia sagte, die Jurisdiktion des Priesters unmittelbar von Gott stamme. Daß der König ein Tyrann sei, wenn er sich nicht der Religion unterwirft, sagt schon die Synode von Paris 829. Statt daß Recht und Sittlichkeit unterschieden wurden, wurde vielmehr ein neues geistliches Recht geschaffen und die Sittlichkeit auch juristisch gefärbt. Zwar unterschied man im Mittelalter den Staat

als weltliche Macht wohl von der Kirche. Aber die ausgebildetste Staatslehre des Mittelalters, die von Thomas von Aquino hat dem Staat nur wie Augustin die Aufgabe zugeschrieben, für den irdischen Frieden und die irdische Glückseligkeit zu sorgen und zur Tugend zu erziehen, eine Aufgabe, deren rechtlicher Charakter nicht scharf zu Gunsten des Staates herausgekehrt wurde, weil auch die Kirche ihr — und zwar höheres Recht hat, und deren sittlicher Charakter erst recht fraglich war, da die Kirche die Erziehung des Volkes in die Hand genommen hatte und überall, wo sie es in ihrem Interesse für nötig hielt, von dem Staat Gehorsam zu verlangen berechtigt schien, die politische Tugend aber, mit der es der Staat zu thun hat, doch nur der niedrigste Grad der Tugend sein sollte. Überhaupt war im Mittelalter nicht die Frage, ob die Sittlichkeit und das Recht zu unterscheiden seien, im Vordergrund, sondern die, ob der Staat mit seinem Recht der Kirche und ihrem kanonischen Recht gegenüber eine selbständige Stellung einnehmen sollte, und diese Frage war so lange nur im Sinne von Thomas zu beantworten, als die Kirche im Interesse ihrer Erziehung sich berechtigt hielt, entscheidend auch in das weltlich rechtliche Gebiet einzugreifen.

Am stärksten tritt dieser Eingriff bei dem Jesuitenorden hervor. Je mehr das sittlich-religiöse Leben bei ihm von der innerlichen Gesinnung nur in äußere Werke verlegt wurde und die religiöse Gesinnung nur in der Anerkennung der Autorität des Beichtvaters bestand, um so mehr mußte der Staat zurücktreten. Das Naturgesetz ist nach den Jesuiten, Gutes zu thun und Böses zu lassen. Wenn man aber nach dem Inhalt des Guten fragt, so kann man diesen nur aus der Autorität kennen lernen. Inhaltlich ist das Gesetz in lauter einzelne Gebote aufgelöst und kann nicht durch das Gewissen, sondern nur durch die Autorität des Beichtvaters gewußt werden.

Wenn Busenbaum behauptet, Gott zu lieben sei dann notwendig, wenn Gefahr drohe, ihn zu hassen, oder wenn man meine, große Versuchungen nicht anders bestehen zu können, und man dürfe ihn weniger prinzipiell auch um seiner Geschenke willen lieben; oder wenn manche meinen, es genüge, Gott alle Jahre nur einmal zu lieben, und Escobar entscheidet, bei dem Tode, und vorher alle fünf Jahre genüge es Gott zu lieben, so sieht man, daß von einer einheitlichen Gesinnung nur im Sinne des Gehorsams die Rede sein kann, und daß dieser Gehorsam den Beichtvätern zu

leisten ist. Wie sehr aber hier in die Rechte des Staates eingegriffen wird, unter dem Schein der Anerkennung der staatlichen Autorität, kann man aus folgendem sehen: Einmal wird der Staat anerkannt, ja es wird gesagt: Wer die Staatsautorität als solche grundsätzlich verachtet und aus dieser Verachtung eine Sünde begeht, die an sich leicht ist, sündigt schwer. Aber andererseits ruht der Staat auf menschlichem Ursprung; er ist Produkt eines Vertrages, er ruht auf dem Willen der Nationen; um der Schwäche und Bedürftigkeit vorzubeugen, machte das souveräne Volk einen weisen Mann zu einem Regenten, ohne ihn anfangs durch Gesetze einzuschränken. Dann gab man aus Mißtrauen gegen den Fürsten Gesetze und was durch Gesetz oder Herkommen dem Fürsten überlassen ist, darin hat er die höchste Gewalt. So sagt derselbe Mariana, der mit Thomas sogar die Gottähnlichkeit der Monarchie behauptet, Degenerieren sei Naturgesetz, es sei daher unklug, wenn sich das Volk aller Macht entäußere, weil der Fürst dann leicht Tyrann werde. Da der Fürst seine Macht vom Volke hat, so kann man ihn, wenn er Tyrann wird, zur Abdankung zwingen, ja wenn er für einen öffentlichen Feind erklärt ist, darf ihn sogar ein Privatmann töten, wenn er den Rat von gewichtigen Männern einholt und die öffentliche Meinung für sich hat. Man darf ihn auch durch Gift töten, nur nicht so, daß er es selbst nimmt, weil er sich sonst selbst töten würde, sondern durch vergiftete Kleider, Lichter u. s. w. Diese Lehre von der Volkssouveränität und vom Tyrannenmord hat aber nur die Bedeutung, den Staat zu schwächen; denn das souveräne Volk ist das von den Beichtvätern geleitete Volk. Tyrann ist vor allem ein Fürst, der die Religion der Verachtung preisgiebt, der dem Papst nicht gehorcht. Ohne Religion kann kein Staat bestehen. Die Religion schützt die Gesetze, zügelt die Begierden, schützt den Verkehr, die Bündnisse. Die Religion aber ist in der Kirche, diese im Papste verkörpert und in dem Beichtvater. Der Papst hat deshalb nach Molina das Recht, sogar die Gesetze zu entkräften. Die Geistlichen haben dem Staate soweit zu gehorchen, als es die Oberen erlauben. Mariana führt aus, daß der Fürst in geistliche Dinge nichts hinein zu reden habe; die Bischöfe aber müßten mit regieren; die Sitten des Volkes könne man den Staatsmännern nicht überlassen. Während der Fürst die Rechte der Priester zu schützen hat, sind diese frei von dem imperium des Fürsten. Die Kirche hat der Fürst glänzend aus-

zustatten, denn durch Glanz und äußeren Pomp werden wir am meisten gefangen genommen. Wie nun aber die beichtväterliche Jurisdiktion mit der des Staates collidiert, möge man aus folgenden Beispielen entnehmen. Bei dem Schwören des Eides ist die Amphibolie, die absichtliche Zweideutigkeit und die reservatio mentalis gestattet. Wenn der Richter nicht richtig fragt, kann man leugnen; wenn es sich um den Kopf handelt, braucht man dem Richter nicht die Wahrheit zu sagen. Der Schuldige, der zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt ist, darf entfliehen, nur nicht positiven Widerstand leisten. Im Gefängnis darf man den Wärter betrunken machen, um zu entkommen, wenn es dem Wärter nicht großen Schaden bringt. Ebenso gilt der Satz von der Leitung der Absicht. Für ein gutes Werk darf man die Mittel wählen wie man will oder wie es der Beichtvater rät. Zur Verteidigung des Lebens darf man den Vater töten; wenn jemand weiß, er soll in der Nacht getötet werden, kann er, wenn er nicht entweichen kann, durch Tötung zuvorkommen; man darf den töten, durch dessen falsche Aussage vor Gericht man das eigene Leben verlieren würde. In Bezug auf Diebstahl wird einem Diener erlaubt, seinem Herrn Geld zu entwenden, wenn dieser ihm zu wenig Lohn giebt, und wenn er etwas über die Verabredung thut. Ähnliches wird in Bezug auf Ehe und Familienleben gelehrt. So wird auf dem Wege der Beichte die staatliche Jurisdriktion überall lahm gelegt. Der innerste Grund ist, daß hier zwei Rechtsinstitute nebeneinander sind, das kirchliche und das staatliche, und daß das kirchliche als das höhere angesehen wird. Die Verwirrung wird hier noch größer als in einer einfachen Theokratie. Daß dieser alle Moral und alles Recht im Grund unterwühlenden Theorie, die in der Überspannung der formalen Autorität allen sittlichen Inhalt in die Willkür dieser Autorität legt, nur durch die Eingrenzung der Aufgabe der Kirche und die Feststellung der Aufgabe des Staates, durch Scheidung von Religion, Sittlichkeit und Recht ein Ende gemacht werden kann, ist klar.

Haben wir in der Antike Vermischung von Recht und Sittlichkeit, teils zu Ungunsten des Rechtes, teils zu Ungunsten der Sittlichkeit, so ist im Mittelalter und in dem die mittelalterliche Kasuistik potenzierenden Jesuitenorden erst recht durch die Autorität der Kirche, die selbst ein Rechtsinstitut ist, das Recht unklar verwirrt; das geistliche und weltliche Recht stehen gegen-

einander und ebenso ist das Recht gänzlich mit der Sittlichkeit, die in vereinzelte Werke zerspalten ist, vermischt. Gerade diese Doppelheit des Rechtes wurde aber die Veranlassung, das Recht des Staates in seiner Selbständigkeit geltend zu machen und schließlich auch das Recht von der Sittlichkeit zu unterscheiden.

Die doppelte Rechtsprechung, das Doppelrecht des Mittelalters hat schon der Staufer Friedrich II. zu brechen gesucht, indem er den Geistlichen mit Ausnahme der Ehefrage alle Jurisdiktion über Laien entzog und selbst die Jurisdiktion über die Priester in Anspruch nahm. Auch die Steuerfreiheit der Geistlichen und die Geschenke an Klöster, Geistliche, die nicht zum Reichsdienst verpflichtet sind, wollte er nicht. In aller Schärfe hat dann Okkam die Aufgabe des Staates gegenüber der Kirche festgestellt. Er findet sie im Rechtsschutz, in der Sorge für die temporalia, verbunden mit Zwangsgewalt. Die Kirche dagegen hat keine Zwangsgewalt und hat sich auf die Spiritulia zu beschränken. Die Kirche hat es mit dem Wort, der Predigt, dem Gebet zu thun. Ihre Organisation bürgt nicht für Unfehlbarkeit und ist nur menschliche Ordnung. Das Volk hat nach natürlichem Recht die Entscheidung bei der Wahl des Priesters und kann sein Recht auf andere übertragen. So ist die Kirche auf ihr Gebiet eingeschränkt und grundsätzlich als die Gemeinschaft der Gläubigen aufgefaßt. Die Rechte des Staates werden von ihm eingehend erörtert. Das Recht des Staates umfaßt das, was ohne Offenbarung erkannt werden kann, das Gebiet des Naturrechts, schlechthin Vernünftiges, z. B. nicht Ehebrechen, ferner nur unter idealen Verhältnissen Anwendbares, z. B. Gütergemeinschaft, endlich Solches, was unter bestimmten Umständen als Recht zu erschließen ist. Auf dem Naturrecht ruht das Völkerrecht, d. h. das Recht der Gesamtheit aller Sterblichen, ihre gemeinsamen Angelegenheiten rechtlich zu ordnen. An dem was alle angeht, können sich alle beteiligen. Das Recht umfaßt nun aber nur solches, was die zeitlichen Dinge betrifft, das äußere Verhalten der Menschen zu einander. Dieses Recht mit Zwangsgewalt zu schützen ist Aufgabe des Staates. Der Staat hat das Recht und besonders die Freiheit des Einzelnen zu schützen: keiner darf wider Willen zum Sklaven gemacht werden, Freiheit ist überhaupt in Bezug auf all das zu schützen, was nicht das gemeinsame Wohl angeht. Rechtsstreitigkeiten über Eigentum gehören vor das staatliche Tribunal. Die Ehe gehört zwar auch geistlicher Jurisdiktion, aber Ehen von Ungläubigen und gemischte Ehen

gehören dem Staate zu; ja wenn die Kirchengesetze für den Staat von Nachteil sind, brauchen sie für den Kaiser kein Hindernis zu bilden. Endlich ist das Strafrecht Sache des Staates und die Kirche hat keine Zwangsgewalt; Verbrechen gehen sie nur an, soweit sie Sünden sind, nicht nach der rechtlichen Seite. Ja Verbrechen von Klerikern, selbst vom Papste gehören vor das weltliche Forum. Die völlige Unabhängigkeit des Rechtsstaates, der allein Zwangsgewalt hat, wird aufgestellt. Okkam's Rechtsstaat hat die Rechte Gläubiger und Ungläubiger zu schützen; auch das Gericht eines häretischen Kaisers kann in temporalibus nicht ungiltig sein. Die Verfassung des Staates wird auf das Recht des Volkes zurückgeführt, sich rechtlich zu organisieren. Der Fürst hat seine Macht vom Volke. Aber dieser Satz dient nicht der Entwertung des Staates wie bei den Jesuiten, da auch der Papst seine Macht dem christlichen Volke verdankt. Okkam's Standpunkt ist im Gegensatz gegen die rechtliche Jurisdiktion beanspruchende Kirche orientiert. Das Recht im Gebiet der temporalia wird dem Staate zugeschrieben. Wenn Okkam schließlich die Einheit des Staates und der Kirche im christlichen Volke findet und meint, dasselbe organisiere sich für das zeitliche Wohl, den rechtlichen Zweck im Staate, für das geistliche Wohl in der Kirche, und wenn er deshalb für gewisse Fälle außergewöhnlicher Art, die Kirche die Geschäfte des Staates, den Staat Geschäfte der Kirche besorgen läßt, so ist darin noch seine mittelalterliche Grenze, wie denn auch sein Staat noch auf Volkswillen gegründete Universalmonarchie ist.

Okkam hat noch nicht die Frage erörtert, wie der Staat zu der Moral steht und ob das Recht von der Moral zu unterscheiden sei. Doch ist es ein Ansatz dazu, wenn er die Erziehung als die Aufgabe des Staates ablehnt und die Selbständigkeit des Staates als Rechtsstaates hervorhebt. Erst das nachreformatorische Naturrecht hat den Versuch gemacht Recht und Sittlichkeit zu unterscheiden. Hugo Grotius hat das Recht in seiner Selbständigkeit auf den Geselligkeitstrieb des Menschen zu gründen gesucht. Das Naturrecht umfaßt die in der geselligen Natur des Menschen gegebenen Grundlagen für den äußeren Verkehr; das bürgerliche Recht ist mit positiven Festsetzungen verbunden, die dem Naturrecht nicht widersprechen. Das Recht überhaupt hat es mit der Gerechtigkeit zu thun, mit der Enthaltung von Fremdem. Es hat das Verbotene und Erlaubte aufzustellen. Die Sittlichkeit greift weiter. Das Recht kann man erzwingen; das Sittliche kann man

nicht erzwingen. Auch die Erwägungen der Klugheit in der Politik gehören dem Recht nicht zu. Der Staat umfaßt für Grotius mehr als das Recht, das öffentliche Wohl; seine Aufgabe ist das im Geselligkeitstriebe Angelegte zu vollenden. Dazu gehört natürlich auch das Recht, vor allem das Halten der Verträge. Aber alle äußeren Handlungen, die sich auf Tugend beziehen, gehen den Staat auch an. Sein Staat ist Humanitätsstaat. Aber er hat doch versucht das Recht und die Sittlichkeit auseinander zu halten und hat das Recht besonders nach einer Seite hin selbständig ausgebildet, nach der Seite des Völkerrechts. Die alten Staaten waren national; sie waren entweder Stadtstaaten oder Weltstaaten, die andere Völker unterjochen. Im Mittelalter wurde die Einheit der Nationen durch die Kirche hergestellt und das Kaisertum war als Beschützer der Christenheit die Fortsetzung der römischen Universalmonarchie, wofür noch ein Campanella schwärmte.[1]) Aber es bildeten sich neben dem Kaisertum nationale Staaten und diese hatten die Zukunft. Indem der Staat sich nun auf seine Souveränität als nationaler Staat besann, ergab sich die neue Aufgabe, diese nationalen Staaten in ein rechtes Verhältnis zu einander zu setzen. Hier hat nun Grotius ein großes Verdienst, indem er das Völkerrecht begründete. Für ihn ist das Völkerrecht nicht das Völkerrecht in römischem Sinne, das gemeinsame Recht der Völker, die dem römischen Staat unterworfen sind; für ihn ist das Völkerrecht das Recht, das die souveränen Nationalstaaten zu einem rechtlichen Verkehr untereinander verbindet. An Stelle der alle europäischen Nationen zu einer Einheit verbindenden mittelalterlichen Kirche oder des kaiserlichen Universalstaates, der die Christenheit beschützen soll, tritt nun das gemeinsame Rechtsband souveräner Staaten. So wird zugleich der Rechtsbegriff erweitert und die Menschheit durch das Völkerrecht verbunden. Besonders behandelte er das Kriegsrecht, ebenso aber forderte er gegenüber der nationalen Absperrung im Merkantilsystem freien Handelsverkehr. Er will das Meer als Holländer frei sehen, Handelsfreiheit und Auswanderungsrecht befürwortet er. Ebenso aber wie das

---

[1]) Jedoch so, daß dieser Freund der Jesuiten dem Kaisertum vor allem die Aufgabe der Unterdrückung der Ketzerei zuschreibt. Daher empfiehlt er auch, weil er den Humanismus als Quelle der Ketzerei ansieht, Unterdrückung der Philologie und humanistischen Studien und Förderung des Studiums der Mathematik und Naturwissenschaften.

Recht sich auf die Gesamtheit der Nationen ausdehnt, hat nach ihm der Staat auch dem Einzelnen seine angeborenen Rechte auf Freiheit, Leben, freie Verfügung über Arbeit und Eigentum, Halten der Verträge zu garantieren. So hat Grotius das Recht fixiert, und indem er überall, im Sachenrecht, im Familienrecht, im Vertragsrecht das Interesse des Einzelnen und der Gesellschaft so auszugleichen sucht, daß die Freiheit des Einzelnen und der Familie rechtlich garantiert ist, hat er das sittliche Gebiet und das Recht unterschieden. Ebenso ist Grotius im religiösen Gebiet Vertreter der Toleranz, zugleich aber soll der Staat über die äußere Seite des kirchlichen Lebens im Interesse des Friedens die Entscheidungen treffen. Es kann nur Eine letzte Einheit im Volke geben. Nur der Staat kann die öffentliche rechtliche Konstitution der Kirche garantieren und muß Streitereien im Interesse der Salus publica vorbeugen, die religiösen Angelegenheiten latitudinarisch behandeln und möglichst die Toleranz fördern.

Spinoza hat den Staat teils auf die notwendige Zügelung des Egoismus gegründet, teils auf die Vernunft. Wenn alle Menschen von Leidenschaft frei wären und ethisch, so brauchte man keinen Staat. Wie die meisten Menschen sind, sind sie in dem Naturzustande des Streits. Der Staat soll durch teilweises Niederhalten des Egoismus durch Furcht und durch unschädliches Freilassen des Egoismus den Frieden mit seiner Macht herstellen. Er soll so eingerichtet werden, daß alle möglichst befriedigt sind, was in der Demokratie am besten geschieht, damit diejenigen Ruhe haben, die ein vernunftgemäßes und sittliches Leben führen können. Zu diesem Zwecke hat jeder im Staatsvertrage seine Rechte auf die Menge zu übertragen, nur nicht die Denkfreiheit und die innere Gesinnung. Diese hat der Staat vielmehr als das Recht der Einzelnen zu schützen. Spinoza sieht es als eine wesentliche Aufgabe des Staats an, die Freiheit der Wissenschaft zu schützen und die Toleranz in der Religion zu pflegen, wenn auch der Staat einen öffentlichen Kultus anordnen, aber nicht die Einzelnen zu demselben zwingen soll. Man sieht, hier ist der Staat von der Sittlichkeit unterschieden; er ist die Vorbedingung für ein sittliches Leben durch seine Rechtsordnung und den Schutz der Denkfreiheit.

Am stärksten hat John Locke die Freiheit hervorgehoben und das Recht von dem sittlichen Leben unterschieden. Nach ihm ist die Aufgabe des Staates nur Schutz des Lebens, des Eigentums, der persönlichen Freiheit, der Selbständigkeit der Familie, Pflege

religiöser Toleranz. Vor dem Gesetz sind alle gleich, man entsagt im Staatsvertrage nur der Freiheit, sein eigener Richter zu sein. Auch der Fürst schließt den Staatsvertrag, ist also auch an ihn gebunden, und um dem Mißbrauch der Macht vorzubeugen, hat Locke die Lehre von der Verteilung der Gewalten ausgebildet; die gesetzgebende und ausführende Gewalt, zu der auch die richterliche und föderative gehört, sollen getrennt sein. Bei Locke ist der Staat durch seine Rechtsordnung nur die Vorbedingung für das sittliche Leben.

In anderer Weise hat Kant das Recht und den Staat als Rechtsstaat von dem Sittlichen abgegrenzt. Die Grundlage alles sittlichen Lebens ist die Freiheit, und wenn diese auch in der inneren Gesinnung von aller äußeren Erfahrung unabhängig ihren Sitz hat, so soll sie sich doch auch bethätigen. Da kommt es nun darauf an, einen Modus zu finden, nach dem die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinem Gesetze sich verträgt. Das ist die Aufgabe des Rechts, Kollisionen zu verhüten, den Frieden zu garantieren. Eine jede Handlung ist Recht, die oder nach deren Maximen die Freiheit eines jeden mit jedermanns Freiheit zusammen bestehen kann. Das Recht hat hier den negativen Charakter, Ausschreitungen zu vermeiden; mit diesem abwehrenden Charakter hängt es zusammen, daß es zwingen kann; das strikte Recht soll deshalb als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden. Gute Gesinnung ist zum rechtmäßigen Handeln nicht notwendig. Legal handeln heißt nur: die für alle geltenden Gesetze äußerlich befolgen, gleich aus welcher Gesinnung. Da nun dieses rechtmäßige Verhalten der Menschen durch die Neigungen gestört wird, so muß der Staat durch den Staatsvertrag, den alle schließen, gebildet werden, damit er mit seiner Macht die Freiheit in ihrer äußeren Bethätigung schütze und dadurch ein moralisches Leben erst möglich mache. Es ist die Pflicht eines jeden in den Staat zu treten und er kann dazu gezwungen werden. Der Staat ruht auf dem Naturgesetz, das aber in dem konkreten Staat statutarischen Charakter annimmt. Das Recht des Staates umfaßt den Schutz der Bethätigung der Freiheit, den Schutz des Lebens, des in dem Eigentum, den Verträgen, der Eheschließung sich geltendmachenden Freiheitswillens, überhaupt den Schutz jeder Bethätigung der Freiheit,

die nicht rechtswidrig ist. Um diesen Schutz auszuüben, muß der Staat souverän sein. Daher „der Wille des Gesetzgebers untadelig, das Ausführungsvermögen unwiderstehlich, der Richterspruch des obersten Richters unabänderlich ist.“ Diese Souveränität ist aber mit der Freiheit nur verträglich, wenn die Verfassung wirklich die Freiheit garantiert, d. h. eine Repräsentativverfassung ist, in der jeder nur dem Gesetze folgt, dem er zugestimmt hat, und jeder nur einen Oberen anerkennt, den er selbst rechtlich verbinden kann. Denn die Freiheit fordert die Anerkennung der Gleichheit aller. Trotzdem soll man aber auch eine unvollkommene Staatsverfassung anerkennen und sie durch Reform zu bessern suchen. Denn eine unvollkommene Rechtsordnung ist immer besser als keine. Es ist zu beachten, wie Kant in dieser Hinsicht unter dem Aspekt des Rechts eine Philosophie der Geschichte konstruiert, indem von dem Naturzustand die Menschen in den staatlichen Rechtszustand eintreten sollen, dann diesen Rechtszustand durch den Fortschritt zur besten Verfassung steigern, endlich aber auch die Staaten selbst zu einem Staatenbündnis zusammentreten, das den Frieden erst völlig sichert, so daß schließlich ein Weltbürgerrecht erzielt wird. So schreitet die Geschichte von den provisorischen Zuständen zu dem endgültigen, peremptorischen allmählich vorwärts. Dieses ganze Rechtsgebiet ist aber nur die Voraussetzung für das, was rechtlich angesehen erlaubt ist, für die sittliche Bethätigung der Freiheit als Bethätigung der guten Gesinnung in der Tugend und der Hervorbringung eines ethischen Reiches der Geister.

Aus dem Gesagten geht hervor, wie das Recht und damit auch der Vertreter des Rechtes, der Staat, von der Moral grundsätzlich unterschieden wird.

Aber noch in anderer Weise wird das staatliche Leben von der Ethik losgelöst. Das Recht ist in dem Staate mit Macht verbunden. Je energischer sich die Staaten auf ihr eigenes Wesen besinnen, umsomehr kommt ihnen ihre Machtstellung zum Bewußtsein und es entsteht nach dieser Seite die Frage, ob nicht die Interessen der Macht des Staates insbesondere in der Politik geradezu mit der Sittlichkeit kollidieren. Es ist der Florentiner Macchiavelli, der in seinen Discorsi und seinem Principe diesen Gedanken den rücksichtslosesten Ausdruck gegeben hat. Auch er stellt den Staat der Kirche entgegen. Da er aber selbst Staatsmann und nicht Mönch ist wie Okkam, so betrachtet er den Staat, dem Geiste seiner Zeit entsprechend, in der gewaltthätige, geniale Personen hervortreten,

hauptsächlich als Machtinstitut. Obgleich an sich Republikaner, hält er doch sein Volk für eine Republik nicht reif genug. In seinem „Fürsten“ hat er den Standpunkt durchgeführt, daß der Fürst mit allen Mitteln seine Macht behaupten muß und nur sich hüten soll, in das Recht des Eigentumes und der Familie einzugreifen. Cesare Borgia schwebt ihm als Muster vor. Sein höchstes Ideal ist der italienische Nationalstaat; der Nationalstaat, der mit allen Mitteln rücksichtslos sich selbst behauptet und seine Macht aufrecht erhält, ist Macchiavelli's Tendenz. Darin ist ein sehr bedeutendes neues Moment. Er löst den Staat nicht nur von der Kirche; denn er sieht, daß in Italien nur gegen die Kirche dieser Staat aufgerichtet werden kann, da der Papst nicht auf seine weltliche Macht verzichtet; er löst ihn auch von der Sittlichkeit und es ergiebt sich nun die Frage: ist der Staat an die Sittlichkeit gebunden? Wir haben hier eine ganz neue Fragestellung. Politik hat mit Moral nichts zu thun, sondern mit Macht. Diese Frage ist seither nicht mehr verschwunden. Für die Staaten aber, die nur die Religion in Form der katholischen Kirche kennen, wird der Standpunkt von Macchiavelli typisch. Die Kirche entwertet den Staat, weil sie ihm den idealen Gehalt nimmt. Will der Staat sich selbständig stellen, so kann er es nur, indem er als Machtstaat der Kirche den Rücken kehrt. Damit aber erscheint der Staat als gottlos und so kommen die katholischen Völker schwer hinaus über das Schwanken zwischen einer den Staat unterjochenden Kirche und einem kirchenfeindlichen Machtstaate.

In rücksichtsloser Weise hat Hobbes in seinem Leviathan und in seiner Schrift über den Bürger den Standpunkt der völligen Souveränität des Staates durchgeführt, die auch er auf die Macht stützt, welche den Frieden zu erhalten hat. Denn da der Mensch mit seinem Selbsterhaltungstriebe, seinem Begehren oder Fliehen dessen, was er für nützlich oder schädlich hält, seinen Mitmenschen beständig verletzt, und zwar umsomehr, weil jeder Mensch von Natur das gleiche Recht hat zu beurteilen, was für ihn gut sei, also alle auf alles Anspruch haben, so entsteht der Krieg aller gegen alle. Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf. So muß jeder den anderen fürchten; aus Furcht will sich jeder durch Verbindung mit anderen stärken; so werden die Menschen gesellig. Indem man Friede sucht, ergeben sich Bündnisse der Menschen; die Menschen beschränken sich selbst, damit der Friede ermöglicht wird, durch Verträge; so entstehen Gesetze, die er als Naturgesetze bezeichnet. Aber

wenn Sicherheit erreicht werden soll, so kann das nur geschehen, wenn die Garantie gegeben ist, daß alle nach diesen Gesetzen verfahren. Diese Garantie ist aber nicht gegeben, wenn nicht die Furcht vor der Verletzung der Gesetze größer ist als der aus ihrer Verletzung etwa zu erwartende Vorteil. Das ist nur möglich, wenn alle zu einem Vertrage zusammentreten, vermöge dessen jeder auf seine Privatinteressen verzichtet und alle an Einen ihre Macht abtreten, damit dieser eine Wille, sei es eines Fürsten oder eines Rates, den Egoismus aller niederhalte. So giebt in dem Staatsvertrage jeder seine Macht rückhaltslos auf zu Gunsten des Souveräns, und zwar mit der Einwilligung, sich für den Fall seiner Widersetzlichkeit Repressivmaßregeln zu unterwerfen und niemals dem zu Strafenden zu helfen. Damit aber dieser Vertrag gehalten werde, dazu muß der Souverän alle Macht in der Hand haben; er muß das Recht haben zu strafen, Krieg und Frieden zu schließen, er muß Richter sein und Gesetzgeber, muß die Exekutive und die Finanzen in seiner Hand haben. Nur so kann er die Sicherheit garantieren. Am besten ist aber der Souverän nicht eine Mehrheit, sondern ein Monarch, der nicht absetzbar, auch nicht strafbar ist. Wenn er seine Macht mißbrauchen kann, so ist das in den Kauf zu nehmen. Wenn er nicht die Macht hat, alle zu unterdrücken, hat er auch nicht die Macht, alle zu schützen. Mit Epikur sagt er, man solle froh sein, wenn man sich zurückziehen könne und die Sicherheit genießen, die der Herrscher verleiht. Der Souverän muß unbedingte Macht haben zu bestimmen, was Gut und Böse ist; er ist die Quelle der Gesetzgebung; da die Handlungen durch Vorstellungen regiert werden, so kann der Souverän auch das freie Aussprechen von Meinungen nicht dulden; er kann auch nicht seine Herrschaft mit der Kirche teilen, da es der Seelsorge einfallen könnte, Ungehorsam wach zu rufen. So ist die Religion Staatsreligion, der Souverän hat auch die Macht über die Gewissen. Wenn nun der Staat so Frieden und Sicherheit gewährt, so werden die Staatsangehörigen den Naturgesetzen folgen, die auch die christlichen Forderungen sind, die Verträge zu halten, um den Frieden nicht zu stören, dankbar zu sein, zu verzeihen, weil das dem Frieden dient; keiner soll den anderen grausam behandeln, keinen Haß und Verachtung beweisen. Um das Gerechte zu finden, soll man sich in die Stelle des anderen versetzen. Man soll gerecht sein, die Gleichheit aller anerkennen. Wer den Frieden als Zweck will, will auch

die Gerechtigkeit als Mittel, die aber nur geübt werden kann, wenn durch den Staat der Friede garantiert ist. Das Gesetz der Liebe und der Gerechtigkeit ist dasselbe, daß wir den anderen alles gestatten, was wir selbst für uns fordern. Auf Grund der Sicherheit durch den Staat kann nun der Mensch dem Menschen zum Gott werden statt zum Wolf. Der Staat garantiert das Eigentum, natürlich soweit es der Souverän gestattet, er schützt die Ehe als gesetzmäßigen Kontrakt, er sorgt für die rechte Lehre, indem er die Lehranstalten unter seine Vormundschaft nimmt, um Unruhen vorzubeugen, er sorgt für die Künste und giebt Luxusgesetze, er schützt die Freiheit des Einzelnen in dem, worin das Gesetz Freiheit gelassen hat, da die Gesetze da seien, um die Handlungen der Menschen zu dirigieren, nicht zu sistieren. Er fordert Gleichheit des Kultus nach dem Gesetze des Evangelii: was du nicht willst, daß dir die Leute thun, das thue du ihnen auch nicht. Es bedarf keine besondere Kirche, da nichts hindere, daß die Fürsten christlich seien und die Staatsmoral mit dem Christentume zusammenfällt. Die Religion ist Staatsreligion. Hobbes hat in seiner Staatslehre nicht die Vermischung von Religion, Sittlichkeit und Recht aufgehoben. Aber er hat die absolute Omnipotenz des Staates zur Geltung gebracht, und so auf seine Weise den Zwiespalt mit der Kirche gelöst; die unbedingte Souveränität des Staates hat er ausgesprochen und hat im Grunde den Staat auf die Interessen des Subjektes gebaut, das Sicherheit, Frieden und Glückseligkeit im Staate erreichen soll. Er berührt sich hierin mit Epikur. Nur hat der Staat nach ihm alle Gewalt. Man muß alle Rechte dem Souverän cedieren, um sie wieder zu erlangen. Sollte der Staat Gott zu lästern verlangen, so steht ja das Martyrium offen, übrigens wird ein christlicher Staat — und die christliche Moral ist zugleich die vernünftige — dies natürlich nicht verlangen. Offenbar aber liegt es Hobbes am meisten an der Sicherheit, an der äußeren Bethätigung. Die Gesinnung tritt bei ihm gegen die Erlangung der möglichsten Eudämonie zurück, wofür im Grunde der Staat das Mittel ist, indem er den Egoismus zügelt, freilich so, daß alle der Macht des Souveräns bedingungslos ausgeliefert sind.

Daß in dem Staate der Einzelne sich unbedingt der Macht des Ganzen unterwerfen müsse, daß der Staat Machtstaat sei, das ist ein seit Macchiavelli und Hobbes weit verbreiteter Gedanke, der auch in Rousseau's „Contrat social“ noch nachklingt, der

zwar die Freiheit und Gleichheit als das Ziel des Staates hinstellt, um diese aber zu erreichen, die Unterwerfung aller unter die volonté générale fordert, und zwar sans reserve. Alle haben sich zu dem Staatsvertrage geeint, und damit ist aus der volonté de tous die volonté générale geworden. Ihm ist das Volk der Souverän, der den Staatsvertrag auch jederzeit wieder auflösen kann; aber solange er besteht, ist der Einzelne von dem Willen dieses souveränen Volkes unbedingt abhängig. Wie mit der abstrakten Gleichheit aller, sofern sie Glieder des Volkes sind, die Freiheit bestehe, hat Rousseau nicht gezeigt; vielmehr ist jeder von der volonté générale abhängig. Der Hauptunterschied von Hobbes liegt darin, daß er das Volk als den Souverän ansieht, obgleich er auch in dieser Hinsicht zugiebt, daß die Exekutive zwar entweder monarchisch oder aristokratisch oder demokratisch verfaßt sein könne, aber doch zu einer dem Volke verantwortlichen Monarchie sich naturgemäß entwickeln werde. Dieses Volk hat zwar eine volonté générale im Unterschiede von der volonté de tous, aber das Volk ist im Grunde doch nur als die abstrakte gleiche Masse aufgefaßt. Die souveräne volonté générale hat unbedingte Macht, selbst das Leben ist un don conditional de l'état, die Todesstrafe berechtigt; im Staatsvertrage hat ja jeder sich ohne reserve dem Staatswillen übergeben. Darum muß auch jeder Bürger der Staatsreligion zustimmen, zu der sich nur der allgemeine Glaube an die Vorsehung, Unsterblichkeit, Vergeltung, Heiligkeit des Staatsvertrages und der Staatsgesetze eignet, nicht die christliche Religion, die kein Interesse am Irdischen hat. Wer übrigens die Staatsreligion anerkennt, kann für sich noch außerdem eine Privatreligion haben. Rousseau will zwar gerade die Freiheit gewahrt wissen; der Mensch soll im Staate erst liberté morale gewinnen, weil jeder soviel als der andere bei der Gesetzgebung zu sagen hat; die Freiheit liegt ihm in der Gleichheit; es soll auch der Staat nicht mit den Privatinteressen der Einzelnen, sondern nur mit dem für alle Gleichen, dem interet commun zu thun haben: allein was Privatinteresse sei, was nicht, darüber bestimmt doch der Staat; denn jeder hat sich sans reserve an ihn hingegeben; in Bezug auf das Eigentum sind doch alle nur depositaires du bien public. Die abstrakte Gleichheit, in der Rousseau die Freiheit sieht, vernichtet die Freiheit, und auch bei ihm steht die Macht des Staates thatsächlich im Vordergrunde.

Der Gedanke, daß der Staat Machtstaat sei, zeigt sich in den ver-

schiedensten Formen; das Charakteristische ist, daß seiner Omnipotenz alles unterworfen und seine Souveränität in seiner Macht gefunden wird. Ob einer, ob die Masse die Macht hat, ist dabei gänzlich gleichgültig.

Aus dem Bisherigen geht hervor, wie nicht nur das Recht immer mehr von dem Sittlichen geschieden wird, sondern auch die Macht des Staates gegenüber seiner Sittlichkeit in den Vordergrund gestellt und so auch nach dieser Seite die Politik als Sache der Macht von der Moral gelöst wird. Dabei entsteht nun die Frage, wie die Macht zu dem Rechte in Verhältnis zu setzen sei.

Dazu kommt nun aber noch, daß die technische, insbesondere die nationalökonomisch-technische Seite des Staatslebens sich von der Ethik immer mehr loslöst, und nicht nur das, sondern daß die bürgerliche Gesellschaft, die das wirtschaftliche Leben in seiner Selbständigkeit vertritt, sich immer mehr von dem Staate zu unterscheiden beginnt. Und auch in diesem sozialen Gebiete tritt die Frage auf, was in demselben technischer, was ethischer Natur sei.

Es handelt sich hier um die Aufgabe, die Eigentumsverhältnisse und die ökonomischen Staatsbedürfnisse in Beziehung zu setzen. Wenn in der gesamten Naturrechtslehre auf den Willen der Einzelnen, auf den Vertrag der Staat gebaut wurde, so zeigt schon das, in welchem Maße die Interessen der Person hervortreten, mochte man nun von dem Triebe der Selbsterhaltung, dem Geselligkeitstriebe oder von dem Vernunftwillen der Person ausgehen. Daher war es doch wohl zu erwarten, daß man nicht dabei stehen blieb, im Staate die Gleichheit, Freiheit, Sicherheit der Einzelnen realisiert zu finden. Was half die Freiheit, wenn man nicht die Existenzmittel hatte! Daher richtet sich die Aufmerksamkeit darauf, teils den Staat nationalökonomisch zu festigen, teils die ökonomischen Verhältnisse der Einzelnen günstiger zu gestalten, da beides korrespondierte.

Wenn im griechischen Altertume die Eigentumsfragen nur durch den Staat geordnet wurden und die Stände nur als Glieder des Staates erschienen, wenn zwar im römischen Reiche die freie Verfügung über das Eigentum anerkannt wurde, aber weil sie nicht sittlich gezügelt war, weil nicht die sittliche Persönlichkeit genügend berücksichtigt wurde, nur zu einer großen Latifundien- und Sklavenwirtschaft mit einem abhängigen Pöbel führte, so hatte doch schon zur Kaiserzeit das Genossenschaftswesen sich ausgebreitet; besonders aber haben im Mittelalter sich selbständige

Körperschaften im Staate gebildet, Städte und Zünfte, Ritter und und Fürsten, d. h. höhere und niedere Lehnsträger, und abhängige Bauern, die aber doch auch das Recht hatten, an Gerichten, die ihre Angelegenheiten angingen, sich zu beteiligen. Der Adel mit dem Landbesitz und den Bauern und die Städte mit dem Handwerk, Industrie, Handel, Zünften traten einander gegenüber und ihre Selbständigkeit schwächte die politische Centralgewalt. Die großen Vasallen haben selbst Komplexe von Kriegs-, Gerichts- und Polizeiherrlichkeit. Was aber ethisch von besonderer Bedeutung ist, das ist der persönliche Charakter dieser Institutionen, persönliche Leistungen mit Lehnsverhältnis, persönlicher Charakter der Arbeit, Standesehre und Pietätsverhältnisse treten hervor. Der Einzelne ist durch die ständische Gliederung an seinen festen Platz gestellt. In diesen ständischen Körperschaften waren persönliche Beziehungen, persönliche Ehre, Sicherung der persönlichen Stellung gepflegt worden, wenn auch in beschränktem Umfange für jeden und in der Abhängigkeit aller von der Kirche.

Die Befreiung der Person aus dem Banne der Kirche durch die Reformation, die Anerkennung der Selbständigkeit der Person, des sittlichen Wertes aller Berufe, damit ein stärkeres Hervortreten der bürgerlichen Gesellschaft, die selbständige Entfaltung der Wissenschaft, das nationale Interesse auch in wirtschaftlicher Beziehung brachten eine neue Entwickelung. Zwar die Reformation selbst, insbesondere Luther, ist teilweise Anhänger des mittelalterlichen Feudalismus und der mittelalterlichen Naturalwirtschaft; indem er aber Gegner des wiedertäuferischen religiösen Kommunismus ist, ist er zugleich Vorläufer des wirtschaftlichen Staatsabsolutismus. Der Staat soll die Bauern niederhalten, die Preise feststellen, Luxus einschränken, Getreidehandel in die Hand nehmen, den auswärtigen Handel beschränken, die Klostergüter beseitigen. Ferner will er die Arbeit zum Maßstabe für den Lohn machen, die sittlich geheiligt ist.

Das erste selbständige nationalökonomische System ist das Merkantilsystem, das an die Stelle der Naturalwirtschaft die Industrie- und Geldwirtschaft setzt; das nationale Wohl soll durch Beschränkung der Ausfuhr der Rohstoffe und der Einfuhr im Interesse der Fabrikation geschützt werden. Der Stand der Fabrikanten, die Geldwirtschaft (infolge der Gold- und Silberzufuhr aus Amerika), die nationale Industrie stehen im Mittelpunkte und jeder Vorteil eines Volkes soll das andere schädigen. Das alles konnte zu be-

schränktem, nationalem- und Standesegoismus führen. Die Physiokraten lösten das Merkantilsystem ab; die Fabrikation sei nur Formveränderung des Rohstoffes. Die Arbeit, die den Rohstoff produziert, die Landwirtschaft, sei allein produktiv. Damit nun der Landbau, der seine Produkte nach dem Merkantilsysteme nicht ausführen durfte, also von den Städten und Zünften in Bezug auf den Absatz seiner Produkte abhing, erleichtert werde, forderten sie volle Verkehrsfreiheit; sie wollen keine Hemmung der Konsumtion, volle Handelsfreiheit, bekämpfen bäuerliche Lasten, Zunftrechte, Privilegien. Der Staat soll nicht bevormunden, hat nur Schutz von Freiheit und Eigentum zur Aufgabe. Sie wollen Naturalwirtschaft, aber mit voller Freiheit der Bewegung verbunden. Sie wollen die physisch moralischen Gesetze aufsuchen, die dem sozialen Leben zu Grunde liegen, Rückgang zur Natur im Gegensatze zur Künstelei.[1]) Der Gegensatz beider Systeme ist klar: auf der einen Seite Übertreibung des nationalen Interesses, Staatsbevormundung, Fabrikanten- und Geldwirtschaft — auf der anderen Seite kosmopolitische Freiheit des Handels, individuelle Freiheit, Naturalwirtschaft mit Freihandel. Zunächst siegt das individuelle System, das die natürlichen Gesetze des nationalökonomischen Lebens erforscht. Die Zeitphilosophie kommt mit ihrer Betonung des persönlichen Momentes, der Begründung des Staates auf Vertrag, der Betonung des Völkerrechtes, der Freiheit des Individuums, der Gleichheit aller, des freien Verkehres den Physiokraten entgegen (Grotius, Spinoza, Locke u. A.). Demgemäß kommt nun im Anschlusse an die Physiokraten der Individualismus, der die Gleichheit aller voraussetzt, in Adam Smith und dessen Schülern zur vollen Geltung. In seiner berühmten Schrift über Natur und Ursachen des Volkswohlstandes zeigt er, daß die völlig freie Entwickelung der Individuen das größte Wohl der Nationen herbeiführen werde, daß sich der ganze Prozeß am besten von selbst regeln werde, daher er für freie Konkurrenz, Aufhebung aller zünftlerischen Schranken sich ausspricht und damit gerade die durch den Zunftzwang geknechteten Arbeiter zu befreien hofft. Als Gegengewicht gegen die von England ausgehende freie Konkurrenzbewegung geht von Frankreich die neuere sozialistische Nationalökonomie aus, welche dem Staate die Aufgabe stellt, die Freiheit aller einzuschränken, damit jeder den seiner Arbeit

---

[1]) So Quesnay, Turgot, Mirabeau, Carl Friedrich von Baden. Schmalz.

entsprechenden Lohn empfange. Der Staat soll eine große Produktivgenossenschaft werden und die Arbeit je nach dem Bedürfnis an alle verteilen und allen gerechten Lohn verleihen, während bei der freien Konkurrenz der Kapitalschwache von dem Kapitalkräftigen ausgebeutet werde. Beide Gegner suchen das Wohl der Individuen und gehen dabei beide von der ursprünglichen Gleichheit aller aus; beide unterschätzen die Individualität und sind kosmopolitisch; der eine will durch Freilassung, der andere durch Einschränkung das möglichste Wohl aller erzielen. Die Frage ist technisch, nicht ethisch, so sehr man die Ethik eingemischt hat. Es handelt sich nur um den besten Weg, das wirtschaftliche Wohlbefinden zu erreichen. Beide Richtungen sind für sich ethisch gleichwertig und ohne Zusammenhang mit der Ethik gleichmäßig eudämonistisch. Die freie Konkurrenz entfesselt die individuellen Kräfte, der Sozialismus legt die individuellen Kräfte lahm, die erste kann egoistisch werden und ist rücksichtslos egoistisch geworden. Der Sozialismus kann ebenso unethisch werden, wenn das Ziel der Arbeit bei ihm auch nur möglichst allgemeiner Genuß ist, dem alle individuelle Freiheit geopfert wird, wenn bei seiner Gleichmacherei alle Gliederung der Gesellschaft vernichtet und das wirtschaftliche materielle Leben als das Hauptziel der Menschheit hingestellt wird.

Diese technisch nationalökonomischen Fragen sind aber so stark in den Vordergrund getreten, daß sie in keiner Staatslehre mehr unberücksichtigt bleiben können. Sie treten teilweise so einseitig hervor, daß der Staat als eine große Produktivgenossenschaft aufgefaßt wird; sie konzentrieren sich teilweise in dem Gebiete der bürgerlichen Gesellschaft, die zu dem Staate in Beziehung gesetzt werden muß. Wenn J. G. Fichte in dem Staate als Erziehungsstaat die Verwirklichung der Freiheit anstrebt, so macht er, um diese Freiheit aller zu realisieren, in seinem geschlossenen Handelsstaate alle von dem Staate abhängig, der ihnen ihre Berufe zuweist und so jedem die Möglichkeit, eine selbständige Existenz zu gewinnen, und Zeit, sich zu bilden, gewährt. Wenn Hegel in mehr antiker Weise in dem Staate die Sittlichkeit sieht, so hat doch dieser Staat die Sphäre des abstrakten Rechtes und die bürgerliche Gesellschaft in sich aufzunehmen und er erkennt es als die Eigentümlichkeit des christlichen Zeitalters an, daß die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, in der die Interessen, insbesondere auch die ökonomischen Interessen der Personen und Stände zur Geltung kommen, selbständige Berücksichtigung findet.

Schleiermacher hat grundsätzlich in seiner Ethik geltend gemacht, daß die technische Seite von dem ethischen Gebiete abzugrenzen sei, und hat gefordert, daß der Staat die Güterproduktion, die durch die Bearbeitung der Materie herbeigeführt wird, nicht selbst in die Hand nehme, sondern nur durch sein Recht den freien Verkehr schütze, durch Statistik überschaue und Anregungen gebe, um neue Erwerbsquellen zu eröffnen. Dabei macht er besonders geltend, daß die Berufe, welche es mit der Beherrschung der Materie zu thun haben, ebenso wertvoll seien, wie die geistige Arbeit, und fordert für jeden eine Ausgleichung der Einseitigkeit, die ihm sein Beruf bringt. Herbart konstruiert den Staat nur von der Idee der Gesellschaft aus, als die mit Macht ausgestattete Gesellschaft, und fordert für die individuelle Bethätigung freien Spielraum. Allgemein hat sich die Überzeugung gebildet, daß die Entwickelung des sozialen Lebens mit bedingt ist durch die fortschreitende Technik der Beherrschung der Natur in der Ausdehnung des allgemeinen Verkehrs und in der veränderten Produktionsweise durch Maschinen. Aber nicht so allgemein verbreitet ist die Klarheit über die Grenze des Ethischen und Technischen. Denn einmal behandelt man technische Fragen vielfach als ethische, wie z. B. in Bezug auf die soziale Gesetzgebung des Staates oft Forderungen, die nur technisch entschieden werden können, als rein ethische behandelt werden, z. B. das allgemeine Recht auf Arbeit; ja es werden Programme im Namen des Christentums aufgestellt, sozial-christliche Programme, die mit dem Christentume wenig oder gar nichts zu thun haben, wie schon die erste sozialistische Schrift in der neueren Zeit den Titel nouveau christianisme trug. Ebenso aber wird andererseits die Ethik oft in eine Technik der Sozialeudämonie verwandelt, wie es schon Bentham, aber auch Sozialisten versucht haben.

Endlich ist darauf hinzuweisen, daß in der neueren Zeit die Staatslehre, wie die Nationalökonomie und die Rechtslehre sich auf das geschichtliche Studium gerichtet haben, und daß überhaupt für die gesamte Ethik das geschichtliche Moment immer mehr in Betracht gezogen wird. Es ist das von besonderer Bedeutung gegenüber dem Naturrecht, das von einigen Vertretern abgesehen wie Bodinus, Montesquieu im Esprit des lois u. a. nur eine Ableitung des Rechtes und Staates aus dem einem gleichen Wesen des Menschen, sei es seinen Trieben der Selbsterhaltung und Geselligkeit, sei es seiner Vernunft, kannte. Jetzt wird die Vernunft in ihrer

Entwickelung betrachtet, es wird auf die Gewohnheit, Sitte als Quelle des Rechts hingewiesen; es werden die natürlichen Modifikationen des Rechts aus den Lebensbedingungen der Völker untersucht; es werden das Recht und der Staat als historische Größen, welche die Generationen eines Volkes untereinander verbinden, angesehen und auf die historische Tradition wird das größte Gewicht gelegt. Die historische Rechtsschule hat mit Bezug auf das Recht diese Gedanken ausgeführt. Dasselbe gilt aber von der Nationalökonomie (z. B. Roscher). Hiermit ergiebt sich aber ein neues Problem, wie der Fortschritt und die Tradition im Recht, im Staatsleben, in der Sitte zu vereinigen seien.

Übersehen wir den ganzen Prozeß, so ergiebt sich zunächst, daß man sich der Grenzen der Ethik an verschiedenen Punkten bewußt geworden ist. Wir haben früher gesehen, wie die Religion und Ethik schließlich nur noch in der innersten Gesinnung verknüpft bleiben und wie eine völlige Abtrennung der Ethik von der Religion von vielen angestrebt wird. Dasselbe zeigt sich im Verhältnis von Staat und Kirche. Der Vermischung beider Gebiete im Altertume, in schwächerer Form in dem Byzantinismus und im Papocäsarismus treten in der neueren Zeit Ansichten entgegen, welche die Auseinanderhaltung beider Gebiete befürworten. Nachdem man den Standpunkt aufgegeben hat, daß der Staat für die wahre Kirche oder die reine Lehre mit seiner Macht einzustehen habe, (der in der neueren Zeit unter der Voraussetzung verschiedener streitender Kirchen, von denen doch nur eine die wahre sein sollte, in dem Satze endete, cujus regio, ejus religio: das Land hat die Religion seines Fürsten) forderte man vom Staate Toleranz, Schutz der Gewissensfreiheit. Die bürgerlichen Rechte sollen nicht mehr von der Confession, überhaupt nicht von der Religion abhängig sein. Nur darüber ist bis auf die Gegenwart noch Differenz, ob der Staat die Kirchen völlig sich selbst überlassen und nur von ihnen Friedenhalten fordern soll, wie in Nordamerika, oder ob er zu bestimmten Kirchen in ein besonderes Verhältnis treten, ihren Beamten, publica fides, eine öffentliche rechtliche Stellung verleihen und die Mittel zu ihrer Ausbildung zur Verfügung stellen, kurz, bestimmten Kirchen die Stellung bevorzugter Korporationen unter Festsetzung der an seine Leistungen geknüpften Bedingungen geben soll. Daß der Staat aber überall seine Souveränität auch den Kirchen gegenüber behauptet, ist für die Staaten ein selbstverständlicher Satz,

mag noch so viel von christlichem Staat oder von der höheren Stellung der Kirche von protestantischen Reaktionären oder ultramontanen Politikern geredet werden. Man braucht sich auch bloß zu vergegenwärtigen, wie es im Mittelalter geistliche Fürsten gab, welche ungeheueren Reichtümer die Kirche sammelte, von der sie teilweise die Armenpflege besorgte, und wie die Kirche nun gänzlich auf ihr geistliches Gebiet zurückgebracht, die weltliche Herrschaft des Papstes beseitigt ist, wie die Staaten reich geworden und die Kirchen von ihnen finanziell abhängig, oder durch sie finanziell eingeschränkt sind, wie selbst in Nordamerika, um zu erkennen, daß der Staat sich von der Kirche losgelöst und selbständig entwickelt hat.

Ebenso aber hat auch das Gebiet des Rechts sich von dem Sittlichen losgelöst. Das Recht soll als die Bedingung und Voraussetzung für das sittliche Leben unentbehrlich sein, wird aber doch von der Sittlichkeit immer mehr unterschieden und das Rechtsgebiet selbst ist über das Persönliche, das Privatrecht, das Staats- und öffentliche Recht hinaus zum Völkerrecht erweitert worden. Ebenso aber wird auch das politische Leben von dem sittlichen unterschieden. Man kann nicht sagen, daß die Staatsverfassung im einzelnen nach sittlichen Grundsätzen zu beurteilen sei. Dazu kommt, daß der Staat Macht entfalten muß und die Politik wird auch nach dieser Seite von der Moral unterschieden. Man macht oft genug geltend, daß man die Moral nicht auf die Grundsätze der Politik anwenden könne, weil es sich in der Politik um Machtfragen, um die Selbsterhaltung des souveränen Staates handle. Dazu kommt, daß man das technische Gebiet von dem ethischen abtrennt. Das zeigt sich nicht nur in der politischen Kunst, sondern besonders auch in dem nationalökonomischen Gebiete. Je mehr sich das Gebiet der Naturbeherrschung ausdehnt, um so komplizierter werden die Fragen der Nationalökonomie. Auch hier zweigt sich ein großes technisches Gebiet von der Ethik ab. Während also bei den Griechen der Staat das sittliche All war und alles umspannte, so ist jetzt das Recht und die Politik, ebenso aber das nationalökonomische Leben des Staates von dem sittlichen unterschieden, und es ist eine der wichtigsten Fragen der Ethik, wo gegenüber der Selbständigkeit des Rechts, der staatlichen Machtfrage, der technischen Seite des nationalökonomischen und politischen Lebens überhaupt die Ethik noch in Bezug auf das Recht und den Staat mitzusprechen habe.

Wenn hierin eine Beschränkung des sittlichen Gebietes liegt,

so sind auf der anderen Seite neue Probleme aufgetaucht, die die Einheitlichkeit des sittlichen Lebens zu bedrohen scheinen. Im Altertume sind die Stände durchaus Glieder des Staates und kommen nur als solche in Betracht. Es sind großenteils durch die Geburt bestimmte Stände, nicht Berufstände, wenigstens ist beides nicht auseinander gehalten. Man sieht das besonders an dem Institut der Sklaverei. Im Mittelalter dagegen machen sich schon die Stände selbständig geltend, da der Staat schwach ist. Es bilden sich Standespflichten, Standesehre, Ansätze zu einer besonderen Standesethik. In der neueren Zeit vollends hat sich die bürgerliche Gesellschaft vom Staat noch mehr losgelöst und es entsteht nun das Problem, die bürgerliche Gesellschaft zu dem Staate in Verhältnis zu setzen. Die Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft ist eine berufsmäßige; die Berufe selbst aber werden ethisch als gleich wertvoll taxiert; je mehr die Naturbeherrschung fortschreitet, um so wertvoller werden auch die Berufe, die es mit der Naturbeherrschung zu thun haben, die Frage nach dem Erwerb durch Arbeit tritt hervor und ist eine der wichtigsten im sozialen Gebiete. Aber die Interessen der verschiedenen Berufe sind durchaus verschiedene und da die Stände immer mehr Berufsstände werden, so grenzen sich nun die Stände durch ihre Berufsinteressen gegeneinander ab. Auch die ethischen Ansichten werden vielfach durch Standesinteressen bestimmt, so daß man schon von besonderer Standesethik geredet hat. Damit droht aber der Ethik vollkommene Zersplitterung, und zugleich macht sich auch hier die technische Grenze für die Ethik geltend, da die Ethik die technische Seite der Berufe nicht bestimmen kann. Die Standespflichten und Standesrechte treten dem allgemeinen Staatsrecht und den allgemein menschlichen Pflichten gegenüber.

Dazu kommt nun aber die fortwährende Steigerung des Wertes der Persönlichkeit. Im Altertume ist der Einzelne Glied des Staates. Im Mittelalter ist er Glied der Korporation. In der neueren Zeit tritt die Persönlichkeit vollkommen selbständig auf. Die Doktrin des Naturrechtes von dem Staatsvertrag, die Tendenz, alle Gemeinschaften auf den Willen der einzelnen, auf Vertrag zu gründen, — selbst das Verhältnis von Kindern und Eltern soll nach Wolfs Naturrecht auf stillschweigendem Vertrag ruhen — ist ein Beweis, welches Gewicht auf die Freiheit der Person gelegt wird; und mit der Freiheit ist auch die Gleichheit aller vor dem Gesetz oder wenigstens vor dem Richter gefordert.

Man redet von Menschenrechten, Kant insbesondere formuliert das Grundrecht des Menschen, daß er niemals bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Selbstzweck behandelt werden solle; und diese Schätzung der Persönlichkeit als Rechtssubject wird durch ihre ethische Schätzung gesteigert. Je mehr die Ethik den guten Willen, die gute Gesinnung hervorhebt, um so stärker tritt die ethische Bedeutung der Person hervor, die noch durch die religiöse Wertung erhöht wird, insbesondere wenn gerade die religiös-ethische Gesinnung es ist, in der noch die Verknüpfung der Moral und Religion aufrecht erhalten wird.

Eben damit tritt aber die Person den Gemeinschaften selbständig gegenüber und der Ethik droht auch von dieser Seite Zersplitterung, zumal einerseits die Person allgemein menschlich gewertet, alle Personen als Selbstzwecke gleich taxiert werden, andererseits die Ungleichheit der Personen in ihrer individuellen Begabung, Berufsstellung, Standesangehörigkeit, nationalen Bestimmtheit und vollends in der Rassenverschiedenheit die Gleichstellung aller Menschen auszuschließen scheint. Neben der allgemeinen Menschenliebe wird das Recht der höheren Rassen gegen die niederen rücksichtslos und gewaltsam verkündet und der Staat in den Dienst einer rücksichtslosen Machtpolitik gestellt. Ebenso aber wird neben der Allgemeingültigkeit der ethischen Grundsätze für alle, die exzeptionelle Stellung genialer Naturen, die Notwendigkeit für die Vertreter mancher Berufe, wie Diplomaten, Staatsmänner, Künstler, von der gewöhnlichen Moral sich Ausnahmen zu gestatten, hervorgehoben.

So scheint die Ethik teils eingeschränkt durch die Selbständigkeit des Rechts, der Politik, der Nationalökonomie, der technischen Seite des gesamten Berufslebens und besonders die Technik der Naturüberwindung, teils droht ihr Zersplitterung durch die mancherlei verschiedenen Gesichtspunkte, aus denen das sittliche Handeln beurteilt werden kann. Soll sie sich etwa auf die sittliche Gesinnung zurückziehen? Soll sie mit all den Gebieten nichts mehr zu thun haben, die von ihr abgegrenzt sind? Soll sie in der Kollision der Pflichten enden, die die verschiedenen Gebiete vorschreiben, an denen doch jeder auf seine Weise Anteil hat, so daß die sozialen, die Standespflichten, die allgemein menschlichen Pflichten, die individuell-persönlichen Pflichten einander widersprechen? Wir wollen auf diese Fragen eingehen, wenn wir noch das Verhältnis der Ethik zu Kunst und Wissenschaft betrachtet haben.

Neunter Vortrag.

Von dem Schönen und der Kunst hat Schleiermacher gesagt, die Kunst verhalte sich zu der Religion wie die Sprache zum Wissen, ein Satz, der eine gewisse Bestätigung durch die Geschichte erfährt, und wir werden deshalb die Frage nach dem Verhältnis der Kunst zum Sittlichen nicht ganz von dem Verhältnis der Kunst zur Religion loslösen können. Das zeigt zunächst die griechische Kunst. Denn nicht nur ist die Kunst in der guten hellenischen Zeit auf das engste mit der Religion verknüpft. Auch die Theorie des Schönen verbindet das Schöne mit dem Guten und Göttlichen; denn die Ansätze, welche bei Plato, Aristoteles und Plotin gemacht werden, einen Unterschied zwischen beiden, dem Guten und Schönen herauszubringen, reichen nicht weit. Die griechische Plastik stellt die Götterideale in menschlich schönen Formen dar, als in sich selbst autarkisch abgeschlossene Wesen. Der Inhalt der griechischen Kunst ist voll von mythologischen und religiösen Stoffen, die Poesie desgleichen in der älteren Zeit. Die Kämpfe der olympischen Götter mit den wilden Naturmächten, Kentauren, Lapithen, Giganten, werden an den Giebeln und Metopen der Tempel dargestellt; die athenische Prozession zu Ehren der Gottheit wird auf dem Fries des Parthenon abgebildet. Der griechische Geist kennt den Unterschied von Profanem und Heiligem noch nicht, wie ihn spätere Zeiten kennen. Die Tempel sind große Museen; in denen die größesten Kunstwerke in Menge zusammengebracht sind; Malerei, Skulptur, Baukunst wetteifern zur Verherrlichung der Heiligtümer; das Schönste, was man hat, wird unter den Schutz der Gottheit gestellt. Ebenso aber sind im Hause, auf den Straßen Altäre, Hermen, Grabdenkmäler. Die Zerstörung der Hermensäulen führte zu dem Hermokopidenprozeß. Das ganze Leben war künstlerisch ausgeschmückt, das Kunstgewerbe in allen Richtungen auf das Feinste ausgebildet und auch da waren es meist mythologische Gegenstände, die z. B. die Vasen schmückten. Auch die Grabmäler waren Gegenstand der Kunst und gaben dem griechischen Empfinden gegenüber dem Tode charakteristischen Ausdruck. Eine reiche Welt von Symbolen wurde geschaffen, die großenteils religiösen Ursprung hatten. Die ganze Natur ist Gottes voll; Flußgötter, Nymphen, Satyrn sind Gegen-

stand der Kunst; der Seezug des Skopas zeigt die Gottheiten des Meeres. Das Göttliche wird in plastischen Gestalten, in sich abgeschlossenen autarkischen menschlichen Gebilden vergegenwärtigt. Und die Darstellung des echt Menschlichen hat zugleich einen religiösen Anflug, man denke an den Schmerz der Niobe, die verwundete Amazone, deren Abbildung Gegenstand eines Wettkampfes der ersten Künstler Griechenlands war, an den farnesischen Stier, den Laokoon. In ihrer großen Zeit war die griechische Kunst Volkssache. Der Staat bezahlte die Kosten für die Aufführungen der großen Dramen an den Dionysieen und Lenäen. Die Aufführung mußte von Staatsbeamten genehmigt werden. Das Athen des Perikles zeigte eine seltene Vereinigung der Künste; Architektur, Plastik, Malerei wirkten zusammen und wie die Kunst Volkssache war, so war sie das auch in der engsten Verbindung mit der Religion. Dazu kam, daß in Griechenland ein Kunstgewerbe sich ausgebildet hatte, das überall die Gebrauchsgegenstände schmückte und das ganze Leben ästhetisch ausgestaltete, von den mannigfachen, herrlichen Vasen, Hausgeräten aller Art, bis zu den feinsten Schmuckgegenständen, den Kunstwerken der Gemmen und Kamöen. Aber auch da sind die Gegenstände der Darstellung ebenso zum Teil religiös. Das Altertum hatte zwar, wenn man will, namentlich in der nachperikleischen Zeit, eine weltliche Kunst in Behandlung von Gegenständen, die mit der Palästra zusammenhingen, wo die menschliche Gestalt in vollendeter Form gebildet wurde (Kanon des Polyklet, Doryphoros, Ringer u. s. w.), und in Darstellungen von Porträts, von Genrebildern (z. B. der Knabe mit dem Dorn, mit der Gans, das würfelspielende Mädchen), ferner in dekorativer Malerei, die in der römischen Malerei sich fortsetzt, die die Wohnungen mit Kopieen berühmter Gemälde schmückte (z. B. das Opfer der Iphigenie, Genien, Mosaike, wie die Dariusschlacht). In dem Verfall wurde zwar die Kunst oft unsittlich, aber man darf nicht vergessen, daß in den Mythen dazu der Anlaß war. Eine bewußte Trennung von religiöser und weltlicher Kunst trat so wenig ein, wie die Theorie im stande war, das Schöne und das Göttliche oder die moralischen Tugenden und die Schönheit auseinanderzuhalten, wie es denn auch für den Griechen das Natürliche war, daß in dem schönen Leibe eine schöne Seele wohne. Es ist merkwürdig, wie die griechischen Ästhetiker, besonders Plotin, aber auch Plato das Schöne, in dem an sich Schönen, in der Ideenwelt, in der Schönheit der Seele finden, und daß die Künstler zu den Handwerkern

und Banausen gerechnet werden, weil sie sich mit dem Stoff beschäftigen, während doch gerade die Kunst überall das Plastische, die konkrete Form, die Gestaltung der Materie in vollendeter Weise behandelt. Es zeigt sich hier, wie der Dualismus zwischen Idee und Materie mehr in der ästhetischen Anschauung als begrifflich überwunden ist; aber man braucht nur das, was die Hebräer in der Kunst geleistet haben, zu vergleichen, um zu sehen, wie gegenüber der Gestaltungskraft des griechischen Geistes die Erhabenheit des Göttlichen über die Natur bei den Hebräern, welche jede sinnliche Gestaltung des Göttlichen verbietet, jede plastische und malerische Kunst ausgeschlossen und nur die Baukunst, heilige Musik und Poesie übrig gelassen hat. Ebenso hat in Indien, der in das Ungemessene schweifende Geist, den die Phantasie nicht zuzügeln vermag, auch keine irgendwie schöne Gestaltung hervorgebracht. Indien ist das Land der Märchen; die Gestalten der Götter sind maßlos, vielköpfig, ungestaltet oder sie stellen den in sich versenkten Buddha mit übereinander geschlagenen Knieen dar. Nur die Griechen haben ihrem Idealismus konkrete Gestalt gegeben; sie schaffen plastische Gestalten und haben alle Künste gleichmäßig ausgebildet. Die Vernunft ist die thätige, maßvoll gestaltende Kraft; das Gute muß auch schön sein. Die Kluft zwischen der Idee und Materie wird ästhetisch überbrückt, darum sind auch alle Tugenden schön.

Die römische Kunst und Litteratur war teils Nachahmung der griechischen, teils zeigte sie ihren eigentümlichen Charakter am meisten im Gebiete der Nützlichkeit, in dem Bau von Kanälen, von Straßen, in der Baukunst. Durch die Verbindung des Gewölbes, des Bogen- und Kuppelbaus mit dem griechischen Säulenbau wurden Riesenwerke möglich, wie das Kolosseum und Pantheon; ebenso haben sie wundervolle Thermen gebaut, Kaiserpaläste, Triumphbogen und Säulen, wie die Trajanssäule in Rom; alle diese Bauten dienten zur Verherrlichung des Staates und seiner Gottheiten. Die Feste waren ebenfalls aus der Religion hervorgegangen und nahmen später der römischen Gewaltherrschaft entsprechend den Charakter von Gladiatorenkämpfen, Tierkämpfen, Naumachieen an, die der Kunst entbehrten. Im übrigen nützten die Römer die griechische Kunst aus, schleppten unzählige griechische Kunstwerke nach Rom, schmückten damit ihre Stadt und ihre Häuser und setzten die griechische Plastik in Kopieen und Nachahmungen fort, wie sie auch Nachbildungen griechischer Gemälde machten, die in Pompeji wieder aufgefunden

sind. Soweit sie nicht die Griechen beraubten oder nachahmten, blieb ihre Kunst mit dem monumentalen Charakter ihres Staates und ihrer Staatsreligion verwachsen.

Das Christentum hat sich anfangs in seinen Kunstleistungen das aus der antiken Kunst ausgewählt, was ihm zu seiner Symbolik und zum Zwecke seiner Kirchenbauten brauchbar schien. Die Basilika ist eine Modifikation der antiken Gerichtshallen und der byzantinische Stil ist eine Verwendung des Kuppelbaues, wie ihn schon das Pantheon hat, nur komplizierter und durch die Apsis für die Priester modifiziert. Die Plastik und Malerei bedient sich antiker Motive, die sie christlich umdeutet.

Im Mittelalter bildet sich erst eine eigenartige Kunst aus, die durchaus christlich bestimmt ist. Man kann auch hiernach den Einfluß der Antike insofern konstatieren, als die Vermischung des Heiligen und Profanen dem Mittelalter, auch dem heutigen Katholizismus durchaus nicht anstößig ist. Wie die Kirche das ganze konkrete Leben bestimmt, so ist auch alles Weltliche nicht von dem Religiösen geschieden. Die Kunst des Mittelalters ist religiös und kirchlich orientiert. Die Kirchenbauten, der romanische und gotische Baustil sind durchaus dem Kultus des Mittelalters entsprechend, weniger für das Wort als für den symbolischen Kultus geschaffen. Die Malerei und Skulptur hat als Dekoration der religiösen Bauwerke, der Kirchen besonders ihre Stelle. Ihr Inhalt ist religiös bestimmt, und zwar mittelalterlich-religiös. Die Geschichte der Menschheit in biblischer Form, vor allem das Ende der Geschichte im jüngsten Gerichte ist Gegenstand der Darstellung. Die größte Dichtung des Mittelalters, Dante's göttliche Komödie, stellt die irdische Welt in die Beleuchtung der jenseitigen. Historische Gestalten erscheinen in der Hölle, im Fegfeuer, im Paradiese. Das System des Thomas liegt den theologischen Gedanken Dante's zu Grunde, wenn er auch den Staat anders würdigt. Vor allem aber ist es die Madonna, in der sich in der mittelalterlichen Phantasie und Kunst die Darstellung der Mutterliebe, die Verherrlichung der Mutter Kirche und der reinen Jungfräulichkeit wunderlich kombiniert. Daneben gehen weltliche Dichtungen her, die Troubadours und Minstrels, die Minnesänger und Meistersänger, die meist die Verehrung der Frau zum Inhalte nehmen, oder an altgermanische Sagen und Mythologie anknüpfen.

Aber erst mit dem Eintritte der Renaissance beginnt eine

neue Kunst sich zu entfalten, die allmählich sich von der Kirche emanzipiert, dann aber auch gegen die Ethik sich selbständig stellte. Jetzt erst kommt die Kunst um ihrer selbst willen zur Geltung; es vollzieht sich der Übergang von der im Dienste der Religion, ja der Kirche stehenden Kunst des Mittelalters dazu, daß der religiöse Gehalt nicht mehr nur zu kirchlichem oder religiös erbaulichem Zwecke verwendet wird, sondern daß er in der Kunstform zum Zwecke des Kunstgenusses dargestellt wird. Durch den Humanismus und die sich selbständig machende Persönlichkeit bestimmt, stellen nun die Künstler das Individuelle, Charakteristische dar. Dadurch gewinnt die Kunst gegenüber dem symbolischen Charakter an echtem Realismus. Wenn Dante voll von Allegorie ist, und wenn in der bildenden Kunst des Mittelalters überall der kirchliche Zweck alles beherrscht, und über der Darstellung des geistigen kirchlichen Inhalts die Form zurücktritt, die nur das Gewand eines typischen Inhalts ist, so ist jetzt mit der Selbständigkeit der Naturstudien, der anatomischen Studien insbesondere, mit der Perspektive, den feineren Nuancen des Kolorits, der Erfindung der Ölmalerei durch van Eyck und der Freskomalerei seit Giotto an Stelle der Temperamalerei, mit der eingehenden Behandlung der Körperformen und mit dem Betonen des Individuellen und Charakteristischen, kurz mit der Verschmelzung des antiken Humanismus mit dem modernen Sinn für die Wirklichkeit eine ganz neue Richtung gegeben. Die Kunst beginnt Selbstzweck zu werden, sie steht nicht mehr im Dienste der Kirche; ihr Inhalt greift über die religiös-ethische Begrenztheit des Mittelalters hinaus. Neben dem christlich religiösen Inhalt trat zugleich die Mythologie und die Weltgeschichte in das Bewußtsein der Künstler und das religiöse Sujet erschien unter künstlerischem Aspekt. Ein Paolo Veronese schildert ein fröhliches Gastmahl seiner Zeit mit aller Farbenpracht, wenn er die Hochzeit zu Kana malt; ein Rafael malt die allegorischen Gestalten der Theologie, Philosophie u. s. w. gleichsam nur als Überschriften zu seinen großen Kompositionen der Disputa, der Schule von Athen; er malt unzählige Madonnen, eine lieblicher als die andere; er verklärt die Mutterliebe, und wenn er selbst die Madonna aus dem Himmel herabschweben läßt, es ist doch die ganze Anmut und Majestät der Mutterliebe, die in ihr erscheint. Derselbe Rafael entwirft zu den Loggien die lieblichste Ornamentik mit einem Reichtum individueller Phantasie ohne gleichen und stellt mythologische Scenen dar, z. B. in der Geschichte von Amor und Psyche.

Es ist hier alles fremdartig Supernaturale abgestreift, das Menschliche wird in seiner reichen Mannigfaltigkeit als zugleich göttlich bestimmt dargestellt. Welch echter Realismus ist in der Cena des Leonardo! Schon der Moment, der gewählt ist, die verschiedenen Seelenstimmungen der Apostel, selbst in ihren Handbewegungen! Welche vollendete Gruppierung der an der langen Tafel sitzenden Gemeinschaft! Kann man charakteristischere Gestalten sehen als die Nacht und den Tag, die Abend- und Morgendämmerung auf dem Medicäerdenkmale, oder den Moses des Michel Angelo? Welche Kühnheit einer gigantischen Phantasie ist auf seinem jüngsten Gerichte entfaltet, das er in nackten Figuren dargestellt hat, die später ein prüder Papst zum Teil bekleiden ließ. Selbst die Spanier können dem modernen Zuge nicht ganz widerstehen; man sehe nur Murillo's Bettelbuben an, desselben Malers, der sonst meist die Madonna in verzückter Frömmigkeit auf der Mondsichel oder eine schwärmerische Mönchs- und Nonnenfrömmigkeit darstellen konnte, wie z. B. im Tode der heiligen Clara oder im heiligen Antonius. Und doch auch diese Bilder heben sich von den Bildern des Mittelalters durch ihr vollendetes Kolorit ab. Die Kunst war im Übergange zur Verweltlichung. Man hat Tizian, überhaupt den Venezianern vorgeworfen, daß es ihnen an religiöser Tiefe fehle. Derselbe Tizian malt Madonnen, die Ausgießung des Geistes, die Pieta, die Darstellung der Maria im Tempel, er malt die Venus und mythologische Gestalten, er malt Porträts und Bilder zur Verherrlichung Venedigs im Dogenpalast. Überall ist er charakteristisch, überall schildert er das gegenwärtige Leben. Die religiösen Objekte stellt er dar, um das Schöne, das Erhabene in der vollendetsten Form zu schildern. Es ist Verweltlichung der Kunst nicht in tadelnswertem Sinne. Correggio's Heilige Nacht schildert den neuen Glanz, den das Christkind über das Dunkel der Erde verbreitet, in wunderbaren Lichteffekten; seine herrlichen Madonnen in Parma stellen das Höchste in Lichtmalerei dar; sie sind von einem Meere von Licht umflossen, ein Bild der Freude, der inneren Befriedigung, die sie erfüllt; das Göttliche ist auf die Erde herabgestiegen, es schwebt nicht mehr in fernen Regionen. Weiterhin ist die Malerei fortgeschritten zu reinen Geschichtsbildern, hat sie sich gewöhnt, das wirkliche Leben im Genre darzustellen, hat in die Natur mit Liebe sich versenkt und die verschiedensten Stimmungen gehen durch die Bilder der großen Naturmaler hindurch, von Poussin, Ruisdael bis zu

Boecklin. Selbst Stilleben verschmäht man nicht. Die Malerei ist verweltlicht, aber keineswegs nur im schlechten Sinne, sie hat den religiösen Inhalt auch durchaus nicht beiseite geworfen. Die hervorragenden neueren Maler machen immer erneute Versuche, religiösen Inhalt darzustellen, und es gelingt ihnen da am besten, wo sie das wirkliche religiöse Leben der Gegenwart wiederzugeben versuchen. Aber der Horizont hat sich für die Kunst ungeheuer erweitert, dadurch, daß die Kunst weltliche geworden ist; und ihren Zweck hat sie in sich selbst; sie ist auch dem Ethischen gegenüber selbständig, wie schon der manchfache, nicht ethische Inhalt ihrer Darstellungen beweist.

Wenn ich die Malerei besonders hervorhebe, so geschieht es, weil sie unter den bildenden Künsten die Führerin in der neueren Zeit geblieben ist. Die Malerei hat sich auch insofern selbständig gemacht und individualisiert, als sie nicht mehr vorzugsweise nur als Schmuck von Bauwerken, von Kirchen oder Palästen verwendet ist, sondern unabhängig von der Baukunst ihre individuellen Motive wählen kann. Sicherlich hat diese Kunst gerade in ihren realistischen Motiven unendlich viel sittlichen Stoff; aber sie stellt ihn nicht dar unter dem sittlichen, sondern unter dem ästhetischen Aspekt. Ganz von der Technik abgesehen, die ihr durchaus eigen ist, ist ihre Absicht, unsere Phantasie zu beleben, uns in ästhetische Stimmungen zu versetzen, die freilich nicht mehr ästhetisch wären, wenn sie leidenschaftlich sinnlich wären. Aber direkt ethisch will sie auch nicht wirken; den Eindruck von Harmonie, von Erhabenheit, von Frohsinn, von Trauer, von Lebensmut, von Anmut, kurz, ästhetische Stimmungen will sie hervorrufen, nicht zu ethischen Thaten anregen; wir sollen im Anschauen verharren und anschauend genießen.

Die gleiche Entwickelung wie die bildende Kunst hat auch die Poesie und Musik durchlaufen. Ein Ariosto lebt noch im Mittelalter mit seinen Rittern und Turnieren, seinem Frauendienste; aber es ist doch der humanistische Geist über diese ganze Märchenwelt in unvergleichlicher Anmut ausgegossen. Ein Calderon hat noch zum Inhalte seiner Dramen die Verteidigung seines Glaubens, und den Frauendienst und doch, das „Leben ein Traum" lehrt, wie man wahrhaft lebt ohne zu träumen, wenn man gut lebt. Die Verhöhnung des Ritterwesens in Don Quichote ist eine Satire, die zugleich gegen alle Phantasterei gerichtet ist, und der ein gesunder Realismus zu Grunde liegt. Wie hat sich aber die Poesie in

Shakespeare, in Goethe und Schiller zum umfassendsten Bilde der Welt mit all ihren Gegensätzen vertieft. Shakespeare schildert die stärksten Gegensätze im ethischen Leben, er läßt in Abgründe des Bösen hineinblicken; er beschönigt nichts und schafft charakteristische Gestalten, wie kein zweiter; er hat eine seltene psychologische Tiefe. Aber er will nicht ethisch wirken, sondern ästhetisch. Er zeigt das Erhabene der Leidenschaft, das Furchtbare des Wahnsinnes. Er schildert das Häßliche der Grausamkeit und Eifersucht, die Anmut der Liebe und die Glut des Hasses, das Thörichte philiströser Beschränktheit und leeren Dünkels, tiefsinnige Träumerei und das anmutigste Bild des Naturlebens in Elfengestalten. Ebenso behandelt er einen Teil der englischen Geschichte. In ästhetische Stimmungen werden wir durch dieses bunte Spiel des Lebens versetzt. Überall sind es charakteristische Gestalten, die wir anschauen. Es ist nicht historische nackte Wirklichkeit, die er schildert. Schiller verfährt gerade so. Was er schildert, ist nicht die Wirklichkeit, aber das Geschilderte hat Wahrheit; die Kunst ist nicht an sich ethisch; aber sie kann die Freude am Sittlichen erhöhen, indem sie es in schöner Form darstellt. In seinen Arbeiten über die Theorie des Ästhetischen hat er den Standpunkt Kant's ausgeführt, den dieser in seiner Kritik der Urteilskraft niedergelegt hatte. Goethe ist der allseitige Genius, der in allen Gattungen der Dichtung Klassisches geleistet hat. Auch er hat sich zugleich über die Kunst ausgesprochen und fordert von ihr, daß sie uns die Wirklichkeit verkläre und durch alle Gegensätze und Widersprüche der Welt hindurch die Harmonie der Welt uns ahnen lasse und so unsere Phantasie belebe und erquicke.

Wodurch bewegt der Dichter alle Herzen?
Wodurch besiegt er jedes Element?
Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen klingt
Und in sein Herz die Welt zurücke schlingt.
Wenn die Natur des Fadens ew'ge Länge
Gleichgültig drehend auf die Spindel zwingt,
Wenn aller Wesen unharmon'sche Menge
Verdrießlich durcheinander klingt,
Wer teilt die fließend immer gleiche Reihe
Belebend ab, daß sie sich rhythmisch regt?
Wer ruft das Einzelne zur allgemeinen Weihe,
Wo es in herrlichen Akkorden schlägt?
Wer läßt den Sturm der Leidenschaften wüten
Das Abendrot im ernsten Sinne glühn;

Wer schüttet alle Frühlingsblüten
Auf der Geliebten Pfade hin?
Wer flicht die unbedeutend grünen Blätter
Zum Ehrenkranz Verdiensten jeder Art?
Wer sichert den Olymp, vereinet Götter?
Des Menschen Kraft im Dichter offenbart.

Oder:

Aus Morgenduft gewebt und Sonnenklarheit,
Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit.

Der universelle Inhalt der Kunst wird von ihm theoretisch hervorgehoben und praktisch dargestellt. Ethik und Religion ist ihr Inhalt, Staat und soziales Leben, die Geschichte im großen und das Leben im kleinen, Menschenwelt und Natur. Aber die moderne Kunst ist nicht rein religiös; sie ist auch nicht nur ethisch bestimmt. Sie spiegelt auf ihre eigene Weise die Welt, wie sie durch die geniale Intuition des Künstlers hindurchgeht, damit die Empfänglichen diese Bilder der Welt anschauend genießen und die Größe, Erhabenheit und Schönheit der Welt, den sonst so oft verborgenen Einklang ihrer Gegensätze empfinden und gegenüber dem alltäglichen Leben in Sonntagsstimmung versetzt werden.

Das ist es auch, was in der Form des Gefühls die Musik leistet, wenn ein Mozart in den einfachsten Melodien ein heiteres Weltbild uns vorspiegelt, oder ein Beethoven uns in ein Meer von Tönen hineinzieht, das alle Gegensätze der Welt in uns anklingen läßt und doch aus aller scheinbaren Verwirrung den Ausweg in höheren Harmonien zeigt, durch Sterben und Auferstehen uns hindurchführt.

Aber ist die Kunstauffassung Goethe's, Schiller's und ihrer Zeit nicht einseitig idealistisch? Ist nicht die moderne Kunst pessimistisch geworden, oder hat sich auf den modernen nüchternen Realismus zurückgezogen, der oft das Häßliche darstellt, die Welt nach ihrer schlechten Seite ausmalt, Probleme stellt, ohne sie zu lösen und einen unerfreulichen disharmonischen Eindruck hinterläßt? Gerade diese Kunst, besonders im Romane, hat sich von der Ethik völlig emanzipiert. Zweifellos giebt es verschiedene ästhetische Stimmungen, und diese wechseln ab. Schon Schiller unterschied naive und sentimentale Dichtung. Die Welt hat heitere und traurige Seiten. Man kann auch die letzteren, die ungelösten Widersprüche, die Gegensätze, die in der Welt vorhanden sind, die Laster, die die Menschen zerrütten, darstellen. Wer aber darin stecken bleibt, wer im Schmutze wühlt, ist kein Künstler, und immer nur auf das

Schlechte, Unvollkommene, Widerspruchsvolle reflektieren, lähmt die Phantasie; sie verliert ihre Produktionskraft. Zuletzt versagen ihre Schwingen und die Himmelstochter muß am Boden kriechen und Staub schlucken. Irgendwie muß man einen Ausweg aus dem Labyrinth sehen, muß man eine hinter den Wolken stehende Sonne ahnen, die die Nebel verscheucht. Realismus als bloßer Abklatsch der Wirklichkeit ist nichts wert, ja vielleicht nicht einmal möglich. Wie der Mensch die Welt auffaßt, das hängt von ihm selbst ab. Goethe sagt ganz mit Recht: „Was helfen uns alle Künste des Talentes, wenn aus einem Theaterstücke uns nicht eine liebenswürdige oder große Persönlichkeit des Autors entgegenkommt, dieses Einzige, was in die Kultur des Volkes übergeht."

Gewiß ist es wahr, um das Resultat zusammenzufassen, daß die Kunst in allen Gebieten weltliche Kunst geworden ist, wenn auch die weltliche Kunst neben anderem, religiösen Inhalt beibehalten hat, und wenn es auch neben der weltlichen eine spezifisch religiöse, vielleicht gar kirchliche Kunst noch heute teilweise geben mag. Und ebenso ist es richtig, daß im Zusammenhange mit der gesamten Entwickelung des Geistes die Kunst universal geworden ist und alles zum Gegenstande künstlerischer Darstellung machen kann, wenn auch nicht jede einzelne Kunst sich zur Darstellung von allem eignet. Daß das Ethische Gegenstand künstlerischer Behandlung ist, gerade das zeigt in der neueren Zeit den Unterschied des Ethischen und der Kunst. Denn das Ethische wird hier unter ästhetischen Aspekt gestellt. Die Tapferkeit, die Leidenschaft erscheint erhaben, die Treue rührend, die Fehler lächerlich, die männlichen Tugenden würdevoll, die weiblichen anmutig. Kurz, der ethische Stoff wird unter den Aspekt gestellt, welchen Eindruck er auf die anschauende Phantasie und das mit ihr verbundene Gefühl macht. Aber auch die Natur und ihr Leben wird gerade in der neueren Zeit Gegenstand der Kunst. Wie der Zweck der Kunst ein eigentümlicher und von dem Ethischen verschiedener ist, so auch die Technik, die nicht durch die Ethik zu bestimmen ist, sondern gänzlich von dem zu behandelnden Stoffe und dessen Gesetzen abhängt. Wenn so die Kunst ein selbständiges allumfassendes Gebiet ist, so zeigt sie ihre universale Bedeutung auch darin, daß sie in der neueren Zeit sich immer mehr an alle wendet, dank der durch die Technik erfundenen Vervielfältigungsmittel der bildenden Künste. So wird die Kunst in fortschreitendem Maße volkstümlich und ist ein unentbehrliches Glied

moderner Kultur. Das ästhetische Element greift aber noch viel weiter. Kant hat schon von anhängender Schönheit gesprochen. Man dringt immer mehr darauf, das ganze Leben schön zu gestalten, im Kunsthandwerke, in der Ausschmückung des Hauses, in der ästhetischen Ausgestaltung der Straßen und Plätze der Stadt, in der Gartenkunst, in den öffentlichen und privaten Festen, in der ästhetischen Ausgestaltung der Sprache, selbst in der wissenschaftlichen Litteratur im architektonischen Bau litterarischer Werke, in der ästhetischen Seite der Sitte des geselligen Lebens: selbst die Personen sollen in ihrer Haltung, Geberden, Kleidung, kurz, in ihrer ganzen Erscheinung ästhetischen Geschmack zeigen, die innere Harmonie der Persönlichkeit soll in ihrer ganzen Erscheinung zu Tage treten; das vollendet Ethische nimmt auch harmonische Formen an. Kurz, das ästhetische Gebiet ist allumfassend geworden, und selbständig nach Inhalt und Zweck, wie nach der formellen und technischen Seite. Es ist von dem Ethischen zu unterscheiden.

Diese Selbständigkeit des Ästhetischen hat die moderne Ästhetik auch wissenschaftlich zur vollen Erkenntnis gebracht. War es den antiken Denkern schwer, das Gute und Schöne zu unterscheiden, so ist dieser Unterschied in der Ästhetik der modernen Zeit durchgeführt, mag man nun das Wesen des Schönen in die bloße Form verlegen, wie die Herbart'sche Schule, woraus eine große Gleichgültigkeit gegen das Sittliche hervorgehen kann, oder mag man es mehr psychologisch wie Kant in der ästhetischen Urteilskraft begründet finden, welche ein unmittelbares, Allgemeingültigkeit beanspruchendes Urteil darüber fällt, ob ein Objekt oder eine Komposition gleichmäßig die freie anschauende Phantasie und den Gesetzmäßigkeit fordernden Verstand befriedige oder den Eindruck der Überlegenheit der Vernunft über alles sinnlich Unendliche in der Erhabenheit wachrufe, oder mag man es mehr wie die Schelling-Hegel'sche Ästhetik in dem idealen Gehalte suchen, der in der Kunst zur Anschauung gebracht wird, oder mag man auf den schönen Schein in der Kunst hinweisen, der sie von dem Sittlichen, das die Welt des Willens ist, und von der Religion, die Realitäten haben will, unterscheiden soll. Und nicht nur über das Schöne, das Ästhetische im allgemeinen werden Untersuchungen gemacht; die einzelnen Künste werden in ihrer Eigenart immer mehr erforscht, das Verständnis vergangener Kunstperioden wird erschlossen und dadurch der ästhetische Geschmack gebildet, der ästhetische Blick erweitert und die ästhetische Genußfähigkeit erhöht.

Die Selbständigkeit des ästhetischen Gebietes ist aber in der neueren Zeit teilweise so sehr übertrieben worden, daß man in dem Ästhetischen die höchste Erscheinungsform des Geistes überhaupt sah, sei es, daß man zuletzt die ganze Welt als ein Kunstwerk auffaßte, wie Schelling eine Zeitlang wollte, sei es, daß man über die ethische Thätigkeit die ästhetische Beschaulichkeit, insbesondere die ironische Betrachtung des Weltgetriebes in der Komödie und der Satire stellt, wie es der Pessimismus teilweise thut, oder daß man, wie Strauß im „alten und neuen Glauben“, die Ästhetik, das Innewerden der Harmonie des Universums in Kunstwerken, besonders der Poesie an die Stelle der Religion setzt, wie ja vielen Zeitgenossen Theater und Konzerte die Kirche ersetzen. Das spricht sich auch in der Meinung aus, daß man die Künstler nicht nach der gewöhnlichen Moral beurteilen könne, welche die frei sich bewegende Phantasie zu sehr einenge: und doch wie mancher begabte Romantiker ist an seiner Berufslosigkeit zu Grunde gegangen!

Ob wirklich die Selbständigkeit des ästhetischen Gebietes im Technischen, in der freien Produktivität des Genius, ja in seinem letzten Zweck des Anschauens und anschauenden Genießens, gänzliche Loslösung der Ethik von der Ästhetik bedeutet? Diese Frage möchte ich in Verbindung mit der Frage beantworten: Ob die immer mehr fortschreitende Selbständigkeit der Wissenschaft ebenfalls ein Auseinandergehen von Ethik und Erkennen bedeutet?

Wenn im Altertum die Wissenschaft zuerst Philosophie war und das Wahre, Schöne, Gute in der Vernunft eins war, wenn die Geschichtsschreibung bei Herodot noch religiös oder bei Thukydides patriotisch gefärbt war, wenn erst spät sich Medizin, Philologie und philologisch-historische Kritik von der Philosophie loslösten und erst im späteren Rom die Jurisprudenz sich selbständig entfaltete, wenn im Mittelalter die Theologie alle Wissenschaften beherrschte, so erweiterte sich in der neueren Zeit der Kreis der Wissenschaften immer mehr und der Zweck des Wissens lag in der Erkenntnis selbst. Auch die Wissenschaft ging ihre selbständigen Wege und ließ sich nicht mehr durch andere Mächte leiten. Zudem spezialisierte sich die Wissenschaft immer mehr in einzelne Wissenszweige; die Hauptgebiete des Wissens gewannen ihre eigenen Methoden. Nachdem die Theologie die Herrschaft verloren hatte, glaubte man eine Zeitlang für alles Wissen die mathematische Methode oder die empirischen Methoden der

Naturwissenschaften anwenden zu können, dann führte eine Zeitlang die spekulative Methode der Philosophie die Herrschaft, zuletzt wurde die Philosophie durch die Naturwissenschaft abgelöst, welche ebenfalls eine allgemeingültige Universalmethode zu besitzen meinte, bis man einsah, daß es keine Universalmethode des Erkennens gebe, daß man sich dem Objekte anbequemen müsse, das man erkennen will, daß Geschichte, Naturwissenschaften, Spekulation ihre eigenen Methoden haben. Aber nicht nur durch bewußtes Erfassen ihres eigenen Zweckes und durch ihre eigene Methode machte sich die Wissenschaft selbständig. Die Wissenschaft stellte sich so frei gegen die Religion und Ethik, daß beide nicht nur historisch und philosophisch Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchungen wurden, sondern daß man glaubte, beide als Vorstufen in dem Erkenntnisprozeß, in der Entwickelung des Geistes zum vollkommenen Erkennen auffassen zu müssen. Wie für manche die Ästhetik, so wurde für andere die Wissenschaft zum geistigen All.

Ich habe früher gezeigt, wie der Staat als Macht- und Rechtsinstitut, die technische Naturüberwindung, überhaupt die technische Seite des Berufslebens, das wirtschaftlich-soziale Leben mehr oder weniger der Ethik selbständig gegenübertraten, und jetzt sehen wir dasselbe von dem ästhetischen und wissenschaftlichen Gebiete. Fassen wir all diese Gebiete mit einem Worte zusammen, so ist es die Kultur. Es ist also das Resultat der geschichtlichen Entwickelung, daß die Kultur sich von der Ethik unterscheidet, und daß alle einzelnen Gebiete des Kulturlebens ebenfalls sich selbständig gestalten. Damit scheint die Ethik auf das persönliche Gebiet, ja auf die Gesinnung eingeschränkt und für das Kulturleben droht eine Zersplitterung, was sich symptomatisch darin zeigt, das bald die Omnipotenz des Staates, bald die Alleinherrschaft der Ästhetik, bald die Alleinherrschaft der Wissenschaft, bald die Alleinherrschaft des wirtschaftlich-sozialen Lebens in einer allumfassenden Produktivgenossenschaft, die Auflösung des Staates in die wirtschaftlich-organisierte bürgerliche Gesellschaft verkündet wird; und ihnen gegenüber steht noch heute, der von der römischen Kirche festgehaltene Anspruch, daß die Kirche alle Kultur heiligen und zu diesem Zwecke beherrschen müsse, daß sie allen diesen Gebieten ihre Schranken zu bestimmen habe.

Wie sollen diese Probleme gelöst werden? Diese Frage greift über die Geschichte der Ethik hinaus auf die Ethik der Zukunft. Aber wir dürfen sie doch nicht ganz unberührt lassen, wenn wir

auch nur den geschichtlichen Prozeß richtig verstehen wollen. Man kann zunächst die Fragen stellen, sind diese Gebiete, die man als Kulturgüter bezeichnen kann, nicht alle ethisch gefordert und werden sie nicht alle durch die Thätigkeit des Menschen hervorgebracht? Hat diese Thätigkeit gar nichts mit dem Sittlichen zu thun? Sind nicht diese Güter alle zusammen unter einen einheitlichen Gesichtspunkt als Glieder des höchsten sittlichen Gutes zu bringen?

Was nun das Erste angeht, so werden wir doch zugeben müssen, daß menschliche Thätigkeit diese Güter hervorbringt und zwar deshalb hervorbringt, weil sie sämtlich von dem sittlichen Ideale gefordert sind, daß also die Thätigkeit sittlich gefordert ist, die sie hervorbringt. Wenn auch die Ethik im einzelnen nicht die Art dieser Thätigkeit bestimmen kann, weil sie zugleich von den natürlichen Gesetzen der zu behandelnden Objecte abhängt, und wenn auch jedes dieser Güter in seiner Eigenart Selbstzweck ist und als solches in seiner Eigentümlichkeit und Selbständigkeit gewollt und hervorgebracht werden muß, so ist es darum doch ein ethisches Produkt, weil es das Produkt einer von dem ethischen Grundwillen ausgeübten Thätigkeit ist, und es ist gerade ethische Forderung, daß diese Gebiete ihrer Eigenart gemäß behandelt werden, weil sie nur so wirkliche Vollkommenheit erreichen können. Ich muß mich hier mit einigen Andeutungen begnügen.

Die **Kunst** gehört dem Sittlichen insofern zu, als die Forderung besteht, daß die Phantasie sittlich gebildet werden muß; dazu muß die Kunst ihr Nahrung geben. Also schon als Bildungsmittel der Phantasie ist die Kunst sittlich gefordert. Zwischen Arbeit und Erholung muß unser Leben abwechseln. Die Erholung wird mit dem ästhetischen Inhalt am besten ausgefüllt. Da erhebt sich der Mensch über das Alltägliche. Aber dann versteht es sich auch von selbst, daß die Kunst an die Sittlichkeit gebunden ist, insofern ihr Inhalt nicht dem Sittlichen widersprechen darf. Ganz mit Recht sagt Kant, daß eine unsittliche Kunst sich selbst zu Grunde richte. Natürlich ist damit nicht gemeint, daß nicht auch Unsittliches in ihr zur Darstellung kommen könne, aber nicht mit dem schönen Schein geschmückt und beschönigt, sondern ästhetisch gesprochen, als häßlich, nicht für sich allein, als hätte das Schlechte den endgültigen Sieg. Das Sinnliche muß *schließlich* immer wieder dem Geist untergeordnet bleiben, der Geist muß immer wieder seiner selbst mächtig werden, er darf nicht in das Naturleben ohnmächtig ver-

senkt bleiben, und wo solche Versunkenheit dargestellt wird, da muß sie als solche, d. h. als häßlich gekennzeichnet oder ironisch verspottet und damit innerlich überwunden sein. Weil diese Herrschaft des Geistes sich in der Technik und in der rechten Idealbildung zeigt, deshalb muß die Ethik von dem produzierenden Künstler fordern, daß er sich der Technik bemächtige, und daß er aus einer ethischen Gesinnung heraus seine künstlerischen Ideale produziere. Denn zweifellos hängt die künstlerische Produktion von der Person ab. Darin hat Goethe Recht. Man hat öfter behauptet, die Künstler brauchen sich nicht an das Sittengesetz zu halten; daran mag so viel richtig sein, daß die bewegliche Phantasie der Künstler mit starkem Gefühl und kräftiger Sinnlichkeit verbunden eine größere Versuchung bilden, wie jeder Beruf und jede Individualität ihre besonderen Vorzüge und besonderen Gefahren haben; aber noch niemand hat bewiesen, daß künstlerische Werke dadurch größer werden, daß sie unsittlich sind. Wohl aber sind viele Künstler an ungezügelter Freiheit zu Grunde gegangen. Auch die glänzendste Technik vermag den Mangel an Inhalt nicht zu ersetzen. Die Kunst stellt überall eine Vereinigung der Freiheit und Gesetzmäßigkeit dar. Die wildeste Leidenschaft muß ihre Schranke finden, das freieste Spiel der Ornamentik ist an mathematische Gesetze gebunden. Die tiefsten Gegensätze, die die Welt zerreißen, müssen durch eine höhere Ordnung geeint sein. „Vergebens werden ungebundene Geister nach der Vollendung reiner Höhe streben; in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.“ Eine gesetzlos schweifende Phantasie ist weder fähig, Schönes und Erhabenes zu produzieren, noch es zu genießen. Eine Phantasie, die sich der Wirklichkeit entfremdet und willkürlich schweift, ist ästhetisch ebenso unbrauchbar wie eine Phantasie, die das Idealisieren verlernt hat. Andererseits ist es aber auch gerade ethische Forderung, daß in dem ästhetischen Gebiete der seiner selbst mächtige Geist frei spiele, daß die Genialität der Individualität sich frei entfalte, daß die anschauende Phantasie sich dem Eindrucke frei hingebe, den das Kunstwerk hervorruft, dasselbe nacherlebe, daß der Geschmack eines jeden frei seine Befriedigung da finden könne, wo seine Individualität ihn hinzieht. Denn gerade in freier Anregung besteht die belebende Kraft des ästhetischen Genusses.

Wenn die Ethik Freiheit im künstlerischen Genießen und Produzieren fordert, so ist doch auch wieder das Maß des ästhetischen

Genusses von der Ethik umgrenzt. Er soll für die, welche nicht Künstler von Beruf sind, in die Pausen der Arbeit fallen. Übermäßiges ästhetisches Genießen macht schlaff und unthätig. Das Maß ist danach bestimmt, daß aus dem Genuß eine Belebung der Phantasie und des Gefühls hervorgehe, welche dem Geiste die Spannkraft zur Arbeit verleiht. Die Selbständigkeit des ästhetischen Gebietes schließt also Begrenzung durch andere sittliche Gebiete wie Begrenzung des Kunstgenusses durch die Berufsthätigkeit, und damit zugleich die Unterordnung unter das Ethische nicht aus. Eine vernünftige Ethik fordert vielmehr selbst, daß dieses wie jedes Gebiet seiner Eigenart entsprechend, aber auch in der gerade dieser Eigenart notwendigen Begrenzung behandelt werde.

Dasselbe gilt von der Wissenschaft. Daß es Pflicht ist, das menschliche Wissen nach allen Seiten zu erweitern, versteht sich von selbst. Eben daher ist es auch Pflicht, in diesem Gebiete rücksichtslos die Wahrheit zu suchen, also auch Pflicht, sich der dazu vorhandenen Methoden zu bedienen; fremde Rücksichten in die wissenschaftliche Thätigkeit einzumengen, ist gerade pflichtwidrig. Wer weiß, welche selbstlose Hingabe an das Objekt, welcher Mut der Überzeugung, welche Energie und welcher Fleiß in der wissenschaftlichen Arbeit steckt, wird gewiß nicht behaupten, daß sie des ethischen Gehalts baar sei. Es ist eine ethische Frage, ob jemand vorschnell zu Resultaten kommen will oder ob er den Mut hat, die Konsequenzen zu ziehen, oder die Geduld, alles hergehörige Material zu durchforschen. Aber wenn nun die selbständig gewordene Wissenschaft das ethische Leben intellektualistisch aufhebt? Wenn sie die Religion gänzlich für Illusion erklärt, wenn sie die bestehende Staatsordnung angreift und staatvernichtende Ideale an die Stelle setzt, wenn sie sich in einseitigem Materialismus festrennt? Ist auch dann ihre Selbständigkeit ethisch gefordert zur Aufhebung der Ethik? Auch dann, möchte ich antworten. Wenn die Wahrheit an den Tag kommen soll, so muß auch das Irren möglich sein. Wenn man aber der Forschung nicht ihre Selbständigkeit läßt, mit ihren Mitteln zu forschen, die die Ethik nicht bestimmen kann, so kann sie auch nicht die Erkenntnis fördern. Es ist das Gesetz des Erkennens, daß man die Wahrheit nur auf freie Weise erkennen kann. Die Geschichte der Wissenschaften hat immer gezeigt, daß vernachlässigte Seiten der Erkenntnis sich nachher in um so stärkerem Maße und einseitig geltend gemacht haben.

Ethisch kann man nur fordern, daß der Forscher selbstlos forsche, mit Hingabe an die Wahrheit. Die wissenschaftlichen Irrtümer können nur auf wissenschaftlichem Wege überwunden werden. Es ist niemals die Wissenschaft, es sind immer nur einzelne Vertreter der Wissenschaft, die die Irrtümer begehen. Ihnen werden andere entgegentreten. Eine tiefere Erkenntnis des Wesens der Religion und des Ethischen muß auch diese Objekte untersuchen. Dadurch wird die Ethik erweitert, die Religion von unhaltbaren Vorstellungen gereinigt. Selten sind gerade diejenigen, welche dem Hergebrachten opponieren, schlechte Menschen. Das Odium, das sie auf sich nehmen müssen, ist viel zu groß. Und wo will man die Grenze setzen, wo die Selbständigkeit der Forschung aufhört? Wer will sie ziehen? Die Vertreter anderer Gebiete? Ohne wissenschaftliche Einsicht? Oder mit ihrer wissenschaftlichen Einsicht? Im ersten Falle würden sie sich verdächtig machen, einen blinden Glauben zu fördern. Im letzten würden sie die Widerlegung der Irrtümer versuchen und wenn sie außerdem ihre bessere Ansicht noch mit Gewaltmitteln fördern wollten, so würden sie wenig Vertrauen auf den Sieg der Wahrheit verraten. Nur das wird man von den Irrenden fordern müssen, daß sie sich den Einwänden offen halten; denn das fordert der Wahrheitssinn selbst, daß sie dieselben gewissenhaft prüfen. Freie Diskussion ist eine ethische Forderung im Gebiete der Wissenschaft. Denn nur freie Erkenntnis ist wirklich erkannt. Nur auf freiem Wege ist der Irrtum zu überwinden. Borniertes Specialistentum und oberflächliches allgemeines Räsonnement ohne Kenntnisse, einseitige Beschränktheit und falsche Verallgemeinerungen beruhen auf vorschnellem Abschließen und Ausschließen und sind insofern auch ethische Fehler, aber die Resultate solchen Forschens können nur durch wissenschaftliche Mittel im Gebiete der Wissenschaft beseitigt werden.

Die Ethik fordert ferner, daß die Natur von dem Geiste durchdrungen und beherrscht werde. Das kann nur geschehen, wenn ihre Gesetze erkannt sind. Gerade die Befreiung der Naturwissenschaften hat erst eine volle Beherrschung der Natur möglich gemacht. Die Berufe, welche sich mit diesem Gebiete beschäftigen, haben ihre Technik. Die Ethik kann nur fordern, daß jeder sich mit den Mitteln der Erkenntnis und technischen Fertigkeiten ausrüste, die für seinen Beruf notwendig sind. Diese Mittel selbst vermag sie nicht mehr anzugeben. Je mehr diese Forderung durchgeführt wird, um so mehr schreitet die Naturüberwindung fort. Das Leben in

den Berufen macht die Menschen einseitig, und wenn sie sich zu Berufsgruppen in Ständen zusammenthun, so steigert sich diese Einseitigkeit zum Standesegoismus, den man oft mit der Standesethik vermischt. Die Forderung der Ethik ist, daß jeder auf Grund seiner Virtuosität in einem Gebiete seine Grenze erkenne und sich demgemäß für andere Berufe den Sinn offen halte, daß die Stände wissen, daß sie nicht das Ganze, sondern nur ein Teil des Ganzen sind. Jedem Stande seine Ehre, das ist ethische Forderung; aber jedem: und darin liegt die Forderung, auch die Standesehre anderer Stände als des eigenen anzuerkennen. Jede Berufsbeschäftigung ist einseitig. Daher ist es ethische Forderung, daß jeder seine Einseitigkeit ergänze; die mechanischen Berufe, die es mit der Bearbeitung der Natur zu thun haben, müssen ein geistiges Gegengewicht finden in fortschreitender Bildung der Intelligenz. Die Gefahr der Halbbildung wird um so mehr vermieden, je mehr jeder in seinem Gebiete zu Hause ist, und je mehr die Bildungsmittel so gewählt sind, daß sie zugleich den Eindruck hervorrufen, von der Größe und Bedeutung der Aufgaben, welche die Wissenschaft zu erfüllen hat, und von den Schwierigkeiten, die sie zu bewältigen hat. Die Ethik stellt ferner die Forderung, daß jeder den anderen als Selbstzweck und niemals bloß als Mittel behandle und beurteile. Wo diese Gesinnung herrscht, da mögen die Techniker der sozialen Wissenschaften sehen, mit welchen Mitteln unter den gegebenen Umständen am besten diese Forderung in der Ordnung des sozialen Lebens praktisch erfüllt wird. Die Ethik kann und muß es ihnen überlassen.

Das Recht und der Staat sind ethische Forderung. Ohne das Recht, das mit Macht ausgerüstet ist, ohne den Staat kann ein Leben der Freiheit, ein sittliches Leben nicht bestehen. Die Sittlichkeit des Staates besteht darin, daß er die Möglichkeit des sittlichen Lebens garantiert. Aber gerade damit er das kann, muß er das Recht endgültig festsetzen und mit seiner Macht schützen können, muß er souverän sein. Die Souveränität des Staates ist ethische Forderung. Wenn Tolstoi u. a. schon darum den Staat für unsittlich halten, weil er Macht ausübt, so ist das ein großer Irrtum. Aber sittliche Forderung ist allerdings, daß er die Macht in den Dienst des Rechtes stellt, nicht, daß das Recht nur die geordnete Form der Macht sei. Es ist freilich wahr, daß, wenn der Staat souverän ist, ihn niemand hindern kann, seine Macht zu mißbrauchen. Aber sittlich bleibt doch deshalb die Forderung der Souveränität

bestehen, wie die andere, daß die Macht in den Dienst des Rechtes trete. Diese Souveränität des Staates verführt viele zu der Meinung, die Ethik komme hier nicht in Betracht. Wenn ein mächtiger Staat seinen schwachen Nachbar vergewaltigt, so scheint damit die letzte Entscheidung getroffen. Denn der Staat ist in der That souverän. Aber darum ist nicht recht, was er thut, und er widerspricht seinem Zwecke und mißbraucht seine Macht. Dieser Mißbrauch der Macht muß ihm möglich sein, damit er sie recht gebrauchen könne, wie der Wissenschaft der Mißbrauch der Freiheit möglich sein muß, damit sie recht, d. h. frei, erkennen kann. Aber ethisch zu billigen ist der Mißbrauch der Macht nicht. Man wird denken, was nützt diese ethische Mißbilligung? Direkt nichts, indirekt mit der Zeit sehr viel. Die Ethik kann eben nicht direkt auf den Staat einwirken Der Versuch, dies zu thun, könnte nur von einer über dem Staate stehenden Macht gemacht werden, wie etwa die mittelalterliche Kirche eine solche zu sein beanspruchte. Aber heutzutage ist das durch die Souveränität des Staates ausgeschlossen. Indirekt aber kann die Ethik sehr viel Einfluß auf den Staat ausüben, indem sie die Gesinnung und ethische Einsicht der Bürger des Staates umändert. Hier einige Beispiele! Der antike Staat hatte keine Achtung vor der Persönlichkeit und war national beschränkt. Durch die Ethik ist die Hochschätzung der Person gesteigert und da diese Überzeugung allgemein wurde, fand sie in den Formen des Rechtes ihren Ausdruck. Sklaverei, Leibeigenschaft wurde abgeschafft; vor dem Gericht sollten alle gleich sein; das Recht auf Gewissensfreiheit wurde geschützt, die rechtliche Stellung der Frauen geändert, für das Wohl der Arbeiter durch Fabrikgesetzgebung gesorgt, das Recht der Jugend auf Erziehung und Bildung ihrer Intelligenz durch Schulzwang anerkannt, die Strafe von unnötiger Grausamkeit befreit, die Folter abgeschafft und vieles andere. Was in die sittliche Überzeugung der Menschen übergegangen war, der Wert der Persönlichkeit, das wurde in rechtlichen Formen ausgesprochen. Die Ethik schärfte das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller Menschen, die Achtung vor anderen Nationen, die in friedlichem Verkehre ihre geistigen und materiellen Güter austauschen; die Rechtsformen für diese ethischen Gedanken sind im Völkerrechte gegeben, in der rechtlichen Anerkennung des Privateigentumes im Kriege, in der Behandlung der verwundeten Feinde, in den Verträgen der Staaten. Die Erkenntnis des sittlichen Wertes der Wissenschaft, der Kunst,

der Religion, die Erkenntnis, daß diese Größen ihrer Eigenart gemäß behandelt werden müssen, hat die sittliche Forderung erzeugt, daß der Staat die Freiheit der Religion, der Wissenschaft, der Kunst schützt und diese Gebiete unterstützt, ohne in ihre innere Entwickelung einzugreifen. Er soll es als gerecht ansehen, diese Gebiete ihrer Eigenart entsprechend zu behandeln; und wenn er es noch nicht überall thut, so ist er doch auf dem Wege, immer mehr diesen Gebieten auch in den Formen des Rechtes gerecht zu werden. Daß er die Religionsfreiheit und Denkfreiheit schützt, geht doch aus dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein hervor, daß Religion und Überzeugung nicht erzwungen werden dürfen, weil ihrer innersten Natur jeder Zwang zuwider ist; so schützt der Staat mit seiner Macht die Freiheit. Gewiß hat sich die Ethik in das Technische der Politik nicht zu mischen. Gewiß sind die Parteigegensätze, die Verschiedenheit der Stände im Staate kein Maßstab, an dem man den sittlichen Wert der Menschen messen kann. Aber Pflicht ist es, daß die verschiedenen Parteien die gemeinsamen Staatsinteressen nicht durch ihre partiellen Interessen gefährden, und die politische Technik muß überall von der Idee geleitet sein, dem Rechte zu vollkommenerer Ausgestaltung und zur Herrschaft zu helfen, weil das Recht die Basis alles sittlichen Lebens ist.

Wir sehen also: die Kultur ist selbständig geworden. Aber die Ethik hat darum nicht aufgehört, sie zu umspannen. Nur die Art, wie die ethischen Grundsätze im einzelnen durchgeführt werden, bestimmt sie nicht allein, überläßt sie der Technik und durch die Anerkennung der Eigenart der verschiedenen Gebiete hat sie erst recht eine vollkommenere Produktion von sittlichen Gütern ermöglicht.

Wenn nun aber die Ethik so alle diese Gebiete umspannt, droht ihr dann nicht um so mehr Zersplitterung, je selbständiger sie sind, und wird nicht jede Person, die den verschiedenen selbständigen Gebieten zugleich angehört, innerlich zerrissen? Das ist vielleicht das schwerste Problem der modernen Ethik. Man wird aber hier gerade sagen müssen, die Ethik hat es nicht mit dem, was ist und geworden ist, zu thun, sondern mit Aufgaben, die zu lösen sind. Es ist ihre Aufgabe, diese Zersplitterung zu vermeiden. Gehen wir von der Persönlichkeit aus! Sie ist auf ihre Art ein Mikrokosmus und ist zugleich individuell beanlagt. Sie hat als ethische die gesamte sittliche Aufgabe zu wollen, mit an der Förderung des höchsten Gutes sich zu beteiligen, aber auf ihre individuelle Art. So hat

sie ihren besonderen Beruf, in dem sie virtuos ist, und wird dadurch Glied eines besonderen Standes; aber sie will den eigenen Beruf und Stand nicht als das sittliche All, sondern als Glied des gesamten sittlichen Lebens; sie weiß sich ergänzungsbedürftig und wie sie giebt und sich selbst fördert, um geben zu können, so will sie auch empfangen und hält sich offen für alle übrigen Gebiete des sittlichen Lebens. So ergiebt sich eine Gemeinschaft der Personen, im gegenseitigen Geben und Nehmen. Aber auch die großen Lebensgebiete des Rechtes und des Staates, der bürgerlichen Gesellschaft und technischen Naturbeherrschung, der Kunst und Wissenschaft bilden trotz ihrer Selbständigkeit doch eine zusammengehörige Einheit. Zwar nicht so, daß man das eine dem anderen überordnet. Denn dadurch würde die schwer errungene Selbständigkeit eines jeden, worauf allein sein Gedeihen ruht, zerstört. Aber so, daß ein jedes sich als Glied eines größeren Ganzen betrachtet, des höchsten ethischen Gutes. Das ist nun um so mehr der Fall, als doch keines den anderen fremd ist, sondern jedes das andere auf seine Weise umfaßt. Der Staat umfaßt alle diese Gebiete, indem er sie seiner rechtlichen Ordnung einfügt, ihnen ihre freie Bewegung garantiert und dadurch ihnen erst ihre volle freie Bethätigung ermöglicht. Die bürgerliche Gesellschaft umfaßt sie alle, weil ihr alle Berufsthätigkeiten eingegliedert sind und doch muß sie selbst rechtlich vom Staate umfaßt sein, der die freie Bewegung derselben schützt, indem er zugleich die Rechte eines jeden Standes gegen die des anderen abgrenzt und wahrt. Die Wissenschaft setzt die technische Beherrschung der Natur voraus; denn sie kann nicht ohne die materiellen Mittel gedeihen, die aus dieser hervorgehen, und dasselbe gilt von der Kunst, die nur da gedeiht, wo ein gewisser Wohlstand durch Naturbeherrschung erreicht ist. Die Wissenschaft ihrerseits aber umfaßt das gesamte All und ist ein Spiegel der Welt, und doch zugleich dient sie durch ihre Erkenntnis allen Gebieten; sie macht die Naturbeherrschung erst möglich; sie untersucht das Wesen des Staates nach allen Seiten und die Bedingungen seiner Existenz und seines Lebens, sie erforscht das künstlerische Gebiet und erweitert den Blick der Künstler durch ihre weltumspannenden, philosophischen Bemühungen. Und die Kunst umspannt ebenso auf ihre Weise das ganze Leben und belebt die Geister durch die Sonntagsstimmung, die sie über das Leben verbreitet. Damit fördert sie indirekt aber alle anderen Gebiete. So besteht eine freie Gemeinschaft der ethischen

Güter, indem jedes Selbstzweck ist und jedes dienendes Glied. Man hat oft gefragt, welches Gebiet die höchste Stelle hier einnehme? Keines von allen; sie sind alle Glieder des einen höchsten Gutes. Wie die persönlichen Geister zu einer freien Gemeinschaft bestimmt sind, so sind auch diese großen ethischen Güter nur miteinander der Vollendung näher zu bringen. Ebenso aber gehören die einzelnen Personen und diese Gebiete zusammen. Nur durch Teilhaben an ihnen kann die Person sich bilden und nur durch die Thätigkeiten der Personen können sie immer wieder hervorgebracht und gefördert werden.

Freilich stehen der Erfüllung dieser Aufgabe große Hemmungen entgegen und weit sind wir noch von dem Ziele der Verwirklichung des Ideales. Aber allen Hindernissen zum Trotze hält die Menschheit an diesem Ziele fest, das höchste Gut zu realisieren. Wir haben früher gesehen, daß die Ethik sich im einzelnen von der Religion emanzipiert. Aber in der Gesinnung bleiben beide vereint. Die Religion ist es, die in der Idee des Reiches Gottes dieses höchste Gut als den göttlichen Willen erfaßt, den zu erfüllen ein jedes Glied dieses Reiches sich von Gott berufen weiß. Die Religion erteilt so dem ethischen Streben die göttliche Weihe, ohne irgendwo die Selbständigkeit des ethischen Lebens durch kirchliche Herrschaftsgelüste zu schädigen. Denn die Aufgabe der Kirchen kann es nur sein, die Reichsgottesgesinnung zu pflegen, die jeden Beruf als einen Gottesdienst, jedes ethische Gut in seiner Eigenschaft als gottgewollt schätzt und fördert.

Wir haben in diesen Stunden uns mit der Geschichte der Ethik befaßt und einige Seiten des ethischen Lebens geschichtlich verfolgt. Es ist vielfach die Frage aufgeworfen worden, ob nicht die Geschichte der Ethik eine beständige Änderung des sittlichen Lebens und der sittlichen Ideale aufweise, ob nicht die Ethik einen relativen Charakter trage, weil sie immer zeitlich bedingt sei. Man hat diese Vorstellung von der Relativität der Ethik bedeutend übertrieben. Die Geschichte zeigt uns einmal, daß doch im Grunde immer dieselben Aufgaben dem Menschen durch seine natürliche und sittliche Anlage gestellt sind. Überall, wo die Ethik ausgebildet wird, steht ihr Verhältnis zur Religion in Frage, überall ist die ethische Gesinnung der Person, sind persönliche Tugenden in irgend einer Form gefordert, überall sind Familie und Staat, Recht, Berufsleben, Naturbeherrschung, Eigentum und soziales Leben, Wissenschaft und Kunst die ethischen Güter, um die es sich handelt.

Der Unterschied ist nur der, daß im Laufe der Geschichte diese einzelnen Gebiete nacheinander zu ihrer Selbständigkeit kommen. Da kann bald das eine, bald das andere Gebiet stärker hervortreten. Absolut fehlt keines jemals. Aber an zwei Punkten konzentriert sich die Entwickelung. Einmal wird immer energischer die Bedeutung der Persönlichkeit hervorgehoben; sodann aber werden immer mehr die einzelnen Gebiete des sittlichen Lebens in ihrer eigentümlichen Selbständigkeit erfaßt. Die Ethik ist bald mehr persönliche, bald mehr Kulturethik; je mehr sich die Ethik in der Vielseitigkeit der Kultur zu zerstreuen droht, je mehr der ethische Inhalt scheinbar durch die Selbständigkeit der Kulturgebiete verloren geht, um so mehr wird sie auf die Persönlichkeit und Gesinnung zurückgetrieben und je einseitiger sie bei der Gesinnung stehen bleibt, um so mehr wird auf der anderen Seite die Bethätigung in der Kultur wieder betont.

Der Fortschritt der Menschheit besteht darin, daß die Aufgaben immer komplizierter werden, daß die Glieder der Gegensätze herausgestellt werden, um in höherer Form zur Einheit zu kommen. Kein Mensch kann bezweifeln, daß unser ethisches Leben viel komplizierter, durch viel mehr Gegensätze bestimmt ist, als das antike. Aber ebenso ist auch der Einheitstrieb der Vernunft, das Bedürfnis der einheitlichen Zusammenfassung des Vielen, die Einheit des Selbstbewußtseins, die Konzentriertheit der Persönlichkeit fortgeschritten. Überall macht sich in der neueren Ethik die Persönlichkeit geltend; sie will sich nicht mehr zum bloßen Mittel machen lassen. Das ist das Bewußtsein der Menschenwürde. Darum sind wir auch ganz und gar nicht genötigt, den unbedingten Charakter des Sittlichen fahren zu lassen. Wir lernen vielmehr aus der Geschichte, daß das Bewußtsein von dem unbedingten Wert des Sittlichen sich als die alle Formen des sittlichen Lebens zusammenhaltende Macht erhält und daß nur der Inhalt immer reicher und mannigfaltiger wird, der unter dieser unbedingten Form einheitlich zusammengefaßt werden muß. Das höchste Gut soll realisiert werden, der Mensch soll die sittliche Aufgabe in seine Gesinnung unbedingt aufnehmen. Das Reich Gottes soll verwirklicht werden. Das ist der bleibende Gedanke; die Veränderung bezieht sich darauf, daß der konkrete Inhalt des höchsten Gutes immer eingehender und vollkommener erkannt und dargestellt wird. Speziellere Kenntnis der Gesetze der Gebiete, die immer da sind, reichere und selbständige Entfaltung ihres Inhaltes, immer intensivere Erfassung des Wertes der Persönlichkeit,

Zusammenfassung des vollkommen erfaßten Einzelnen zu einer höheren Einheit, das ist der Fortschritt. So ist die Einheit der sittlichen Gesamtaufgabe reicher und vollkommener dargestellt als früher und die Forderung bleibt bestehen, daß das unbedingt wertvolle Sittliche sich in immer höheren und umfassenderen Einheiten offenbart, daß die sittliche Gesinnung, die das unbedingt Gute will ein immer reicheres Feld ihrer Bethätigung findet, indem sie gerade die selbständig gewordenen Gebiete zu um so vollkommeneren ethischen Gütern ausgestaltet. Eben dieses lehrt uns die Geschichte und so dient auch die geschichtliche Betrachtung des sittlichen Lebens und Denkens nur dazu, daß man in dem Entwickelungsgang des ethischen Lebens die sich immer mehr erweiternde Macht der ethischen Idee erkennt, die nirgends knechtend, überall befreiend wirkt.


BJ73
D6
124063

